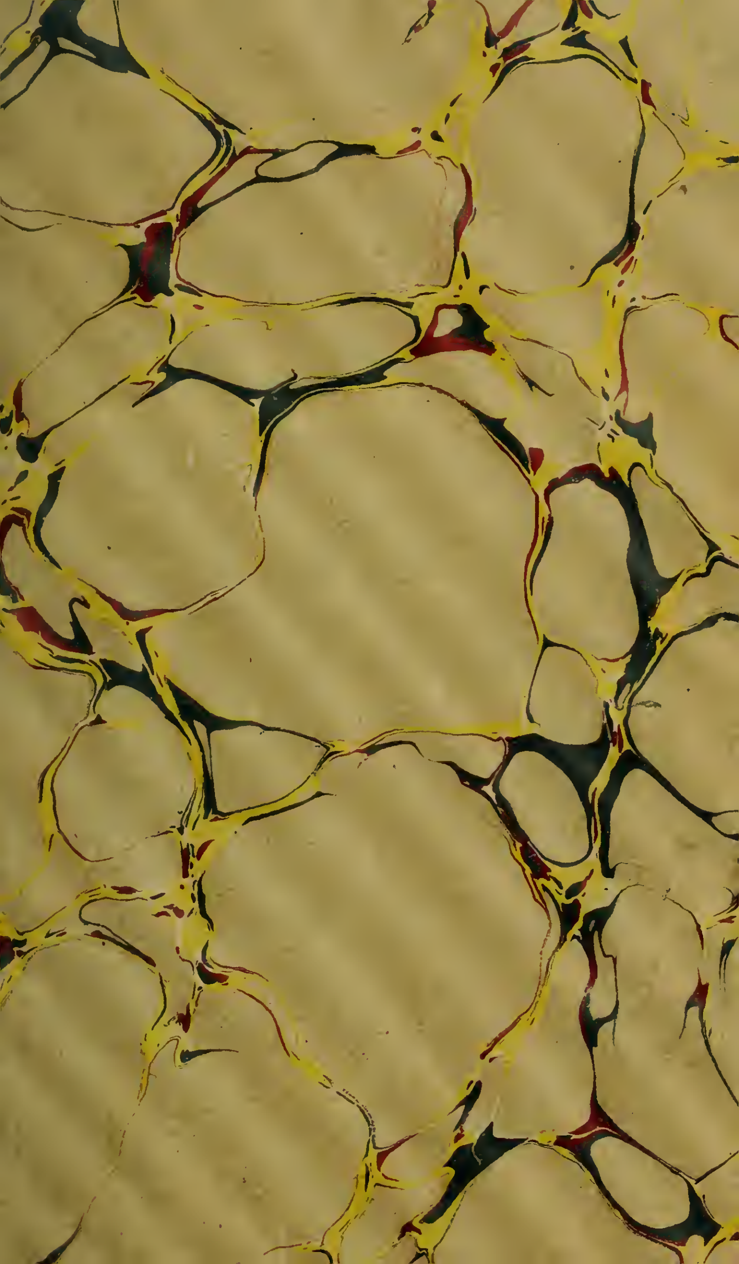






(2)

Que la lecture de ce livre me fasse mieux connaître à vous.

[illegible]

17-2-1911

COURS ÉLÉMENTAIRE

DE

PHILOSOPHIE

ARCHEVÊCHÉ DE PARIS.

DENIS-AUGUSTE AFFRE, PAR LA MISÉRICORDE DIVINE ET LA GRACE DU SAINT-SIÉGE APOSTOLIQUE, ARCHEVÊQUE DE PARIS.

D'après le rapport qui nous a été fait, nous approuvons le présent ouvrage intitulé : *Cours élémentaire de Philosophie à l'usage des établissements d'éducation*, *comprenant l'Histoire de la Philosophie*, par M. l'abbé BARBÉ, professeur de philosophie, faisant partie de la Bibliothèque philosophique éditée par MM. Jacques Lecoffre et Cie.

Cet ouvrage, rédigé avec méthode et clarté, offre, sur les différentes parties de la Philosophie, des notions exactes et précises. L'auteur, tout en se renfermant dans de justes limites, a su apprécier avec sagesse les divers systèmes philosophiques, et dans l'occasion faire sentir, ainsi qu'il convient à un philosophe chrétien, la nécessité d'une lumière supérieure à notre faible raison. Nous croyons donc pouvoir recommander ce *Cours élémentaire de Philosophie* comme très-propre à atteindre le but qu'on s'est proposé.

Donné à Paris sous le seing de notre vicaire général, le sceau de nos armes, et le contre-seing de notre secrétaire, ce 23 octobre 1846.

JACQUEMET, *Vicaire général*

Par mandement de Mgr l'archevêque de Paris.

P. CRUICE,

Chanoine honoraire, Secrétaire de la Commission.

Abbeville, imp. Briez, C. Paillart et Retaux.

COURS ÉLÉMENTAIRE

DE

PHILOSOPHIE

A L'USAGE DES ÉTABLISSEMENTS D'ÉDUCATION

MIS EN RAPPORT AVEC LE PROGRAMME OFFICIEL DE L'ENSEIGNEMENT
POUR L'EXAMEN DU BACCALAURÉAT ÈS LETTRES

COMPRENANT

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

PAR

M. L'ABBÉ E. BARBE

ANCIEN PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE

CINQUIÈME ÉDITION



PARIS

LIBRAIRIE JACQUES LECOFFRE

ANCIENNE MAISON PERISSE FRÈRES DE PARIS

LECOFFRE FILS ET CIE, SUCCESSEURS

90, RUE BONAPARTE, 90

1872

AVANT-PROPOS

Tout le monde sait que dans le cours de ce siècle l'enseignement public a eu à subir de nombreuses vicissitudes. Lorsque ce cours de philosophie fut publié pour la première fois, l'esprit humain traversait un de ces moments de crise qui mettent en péril la vie morale d'une nation. La philosophie qui dominait alors ne prétendait à rien moins qu'à régner sans partage sur les intelligences. On gardait toujours, il est vrai, les dehors du respect à l'égard de la religion, mais on la jugeait impuissante, et on aspirait à la remplacer auprès des générations nouvelles. Les choses en étaient là, lorsque, tout à coup, par un jugement impénétrable de la divine Providence, une grande et terrible leçon fut donnée au monde (1848). En un clin d'œil tout fut renversé à la fois : les hommes et les institutions, tout ce qui, la veille encore, paraissait inébranlable ; et, au milieu de cette ruine universelle, il fut

visible à tous les yeux que la religion à peu près seule était restée debout.

Cependant, à la faveur du désordre, et par un effet même de l'absence de tout frein, toutes les idées, tous les sentiments, ceux-là même que l'on n'ose avouer dans l'état régulier de la société, purent se donner libre carrière et se produire au grand jour. La France se montra donc telle qu'elle était, c'est-à-dire atteinte d'un mal profond, dont on put constater les effrayants ravages dans les âmes. La société semblait être à la veille de périr, lorsqu'un miracle de la Providence la sauva.

La gravité du mal appelait de prompts remèdes. On ne pouvait se dissimuler que l'enseignement, tel qu'il avait été donné à la France, à tous les degrés de l'échelle sociale, durant la période qui venait de finir, n'eût contribué à jeter dans les âmes une partie des semences dont on recueillait les fruits amers. On s'arma donc de précautions sévères, principalement contre celle de ces branches de l'enseignement que l'on jugeait la plus capable de nuire, jusque-là même qu'on en vint bientôt à lui ôter son nom consacré par les siècles, pour lui en donner un autre [1] qui pût inspirer moins de défiance. Toutefois le changement se fit plus dans les mots que dans la substance même ; il fut d'ailleurs de courte durée. La philosophie ne tarda pas longtemps à reprendre son nom dans l'enseignement officiel : un décret, à la date de 1863, la rétablit « dans ses droits et dans son honneur » [2].

1. Celui de *Logique*.
2. Expressions du Ministre de l'instruction publique.

Au reste, quelles que puissent être les vicissitudes extérieures de la philosophie, il est sûr qu'elle n'en est pas atteinte dans son essence. La philosophie considérée en elle-même, ou la raison appliquée à l'étude des vérités qu'il importe le plus à l'homme de comprendre, fait essentiellement partie de notre constitution intellectuelle. Elle répond à un besoin de notre nature d'êtres raisonnables ; elle formule les preuves des vérités fondamentales, et en même temps elle représente, dans l'ordre intellectuel, ce qui est laissé à la libre discussion des hommes. Tout le monde, d'ailleurs, conviendra que l'on chercherait en vain quelque sujet plus digne d'occuper la raison de l'homme que l'homme lui-même et l'auteur de son être. Or c'est là ce qui constitue la *Psychologie* et la *Théodicée*, avec leurs dépendances ou les sciences pratiques de la *Logique* et de la *Morale*, suivies d'une revue critique des opinions des philosophes de tous les temps. Ajoutons sur cette dernière que, comme on attache ordinairement quelque prix à connaître les moindres actions des grands hommes, il est naturel aussi d'aimer à connaître leurs pensées : n'est-il pas clair même que la pensée est d'un ordre supérieur à l'action ? De là l'importance de l'*Histoire de la Philosophie*, si féconde d'ailleurs en enseignements utiles, lorsqu'elle est sagement dirigée.

Mais, parmi les matières qu'embrasse un cours de philosophie, celles qui sont les plus importantes de leur nature, celles qui se trouvent en contact avec la science de la religion, relèvent pour ainsi dire d'un autre monde et touchent à l'infini : leur grandeur

même et leur caractère d'infinité nous accablent et nous confondent. Il était donc nécessaire que la puissance de Dieu vînt en aide à la faiblesse de l'homme, pour garantir l'esprit humain de ses propres défaillances. Une philosophie présomptueuse, qui refuse de prendre la raison divine pour appui et pour guide, pose les problèmes sans les résoudre, soulève les doutes sans les dissiper : c'est là une vérité d'expérience dont l'histoire de la philosophie nous offre les plus nombreux exemples. Mais, si la philosophie renonce à tout antagonisme envers la religion, si elle reconnaît les droits de l'autorité divine, l'autorité divine, en lui communiquant une force qui lui manque, lui reconnaîtra en même temps sa part légitime de liberté.

La philosophie a été cultivée de tout temps chez les peuples civilisés. Il est superflu de citer les anciens : rappelons seulement que les peuples chrétiens ont toujours eu une philosophie. Les travaux philosophiques des Pères de l'Église sont assez célèbres ; on connaît les surnoms caractéristiques des Docteurs du moyen âge, et l'on sait que chez eux le théologien ne se séparait pas du philosophe ; les siècles modernes comptent aussi un grand nombre de philosophes chrétiens. La philosophie, redevenue ce qu'elle n'aurait jamais dû cesser d'être, la science du vrai et l'amour du bien, suivant les forces de notre nature, vivra autant que l'esprit humain : essayer de la proscrire, ce ne serait pas autre chose que vouloir proscrire la sagesse même : *Quisquis omnem philosophiam fugiendam putat, nihil nos vult aliud quam non amare sapientiam*, a dit

saint Augustin [1]. C'est pour la même raison, avait-il dit quelques lignes plus haut, que nos divines Écritures ne réprouvent pas tous les philosophes sans restriction, mais seulement les philosophes opposés à la religion : *Unde etiam divinæ Scripturæ non omnino philosophos, sed philosophos hujus mundi evitandos esse præcipiunt.* Ces paroles nous prouvent que le grand évêque d'Hippone, tout en combattant avec énergie les erreurs des philosophes, avait toujours soin de distinguer la bonne philosophie de celle qui est mauvaise et nuisible.

« La philosophie, a dit un philosophe de notre siècle, est la gloire et l'écueil de l'esprit humain. » Heureux lui-même s'il avait moins connu l'écueil ! Autant une philosophie antichrétienne est pernicieuse à la société, parce qu'elle ébranle la croyance aux vérités fondamentales qui en sont le plus ferme appui, autant la philosophie, maintenue dans son véritable domaine, peut-elle être utile au perfectionnement de l'humanité. L'esprit philosophique, comme tout le reste dans l'homme, ne se développe sans doute complétement qu'avec l'âge mûr ; mais il importe que la jeunesse des écoles ne demeure pas étrangère à une branche si considérable de la science humaine.

Offerte à la jeunesse avec un sage discernement, la philosophie l'élève au-dessus de la sphère des choses sensibles, elle l'accoutume à généraliser ses connaissances, elle lui apprend la langue du raisonnement. Par l'enseignement de la logique, elle est vraiment pour cet âge un *Art de penser*, puisqu'elle régularise

1 *De Ordine*, lib. I, XXXII.

la marche de l'intelligence, et qu'elle met un frein à cette imagination trop vive qui trouble et qui entraîne la raison. Enfin, l'exposé des spéculations libres de l'esprit humain est de nature à faire comprendre à la jeunesse la nécessité d'une religion révélée de Dieu, et à lui faire apprécier le bonheur d'une éducation chrétienne, qui la sauve des fluctuations et des erreurs dont l'instructif tableau ne peut que lui inspirer une juste défiance de la raison sans la foi.

On comprend sans peine, d'après les considérations qui précèdent, de quelle nature doit être l'enseignement de la philosophie. L'auteur de ce *Cours* s'est astreint constamment à donner à son travail une forme didactique et concise, la seule qui convienne à un traité élémentaire ; et, dans ce but, il a dû s'interdire scrupuleusement tout ce qui aurait pu porter atteinte à l'enchaînement rigoureux de la pensée. En deux mots, mettre le plus de précision et de clarté possible dans l'enseignement d'une science à laquelle on a si souvent reproché d'être vague et obscure, et donner à cet enseignement le degré de profondeur sans lequel il n'y a point de philosophie : telle est la pensée qui a présidé à la rédaction de ce cours. On a suivi strictement, dans les preuves, la méthode syllogistique, comme étant éminemment propre à former l'esprit aux habitudes sévères du raisonnement.

Le cours de philosophie, dans la présente édition, a reçu des améliorations notables en divers points, et spécialement par l'addition d'une *Esquisse de la philosophie contemporaine*, qui ne se trouvait pas dans les éditions précédentes. L'auteur a revu avec le plus

grand soin toutes les parties du cours, pour en faire disparaître ce qui aurait pu s'y glisser d'inexactitudes.

Une *Table de correspondance*, placée à la fin du livre, présente le programme officiel avec l'indication des pages où se trouvent les réponses aux questions marquées dans ce programme.

ERRATA

—

Page	104,	ligne	32 :	équivaut ;	lisez	équivalent.
»	576,	»	32 :	ADRIEN ;	»	ARRIEN.

COURS

DE

PHILOSOPHIE

INTRODUCTION

OBJET DE LA PHILOSOPHIE.

Le nom de philosophe se donnait dans l'antiquité aux hommes qui se livraient à la recherche de la vérité et à l'étude de la science. La philosophie, c'est-à-dire selon l'étymologie du mot, *l'amour de la sagesse* ou *de la science* en général, embrassait alors l'universalité des connaissances humaines. Dieu, l'homme et la nature : tel était l'objet de la philosophie. Le mot est resté constamment en usage ; mais il n'a pas conservé dans tous les temps une signification identique.

Les diverses branches des connaissances humaines peuvent, malgré leur immense variété, se ranger en deux classes : les sciences de la nature matérielle ou du monde, ou les sciences *cosmologiques*, et les sciences de l'esprit et de la pensée ou les sciences *noologiques :* c'est à ces dernières principalement qu'appartient la philosophie, telle qu'on l'entend aujourd'hui. Le mot philosophie ne signifie plus, comme autrefois, la science universelle : les développements extraordinaires qu'ont reçus dans ces derniers

temps surtout diverses branches de nos connaissances les ont fait classer à part. Aujourd'hui, la science qui a conservé spécialement le nom de philosophie a pour objet la pensée et l'être pensant, ou les intelligences considérées en elles-mêmes, et dans leurs rapports, soit entre elles, soit avec la nature. La philosophie étudie d'abord l'être intelligent tel qu'il existe dans l'homme, c'est-à-dire l'âme humaine; puis elle remonte jusqu'à la cause suprême de toutes choses, jusqu'à l'esprit créateur ou Dieu, afin d'expliquer l'homme lui-même et l'univers. Dans un cours de philosophie, l'esprit humain se pose à lui-même ces graves questions : « Que suis-je ? d'où viens-je ? où vais-je ? » c'est-à-dire qu'il s'interroge sur sa nature, sur son origine et sur ses destinées. La philosophie, entendue comme on vient de l'expliquer, peut se définir, *la science des êtres spirituels considérés en eux-mêmes et dans leurs rapports*. Nous entendons par êtres spirituels les êtres intelligents et libres. Ce n'est pas à dire pour cela qu'un cours de philosophie doive embrasser tout ce qui concerne les êtres spirituels, sous tous les rapports, puisqu'il existe d'autres sciences, comme celle de l'histoire, celle du droit, etc., ayant pour objet principal des faits qui s'accomplissent par des êtres doués d'intelligence et de liberté. Cependant la philosophie est la science noologique par excellence, en ce qu'elle considère les êtres spirituels dans ce qui les constitue comme tels, c'est-à-dire dans leur nature et leurs propriétés les plus intimes.

Il doit être bien entendu que la philosophie est la science des êtres spirituels, *selon les lumières de la raison humaine*; car il existe une science qui résout, d'après la *révélation divine*, un grand nombre de questions que se pose la philosophie : cette science se nomme *Théologie.*

UTILITÉ ET IMPORTANCE DE LA PHILOSOPHIE.

L'*utilité* et l'*importance* de la philosophie ressortent de son objet même. Par la philosophie, l'homme a pour but

de connaitre les êtres spirituels et spécialement son âme, c'est-à-dire ce qui pense dans l'homme, ce qui dirige le corps, ce qui est principalement l'homme ; de l'étude de son âme, l'homme s'élève jusqu'à la contemplation de l'être infini, créateur de l'homme et de l'univers : or il suffit d'indiquer un tel but pour en faire sentir l'utilité et l'importance. Il est visible en effet qu'en connaissant sa nature, ses facultés et les lois de leur exercice, l'homme pourra faire un plus sage emploi des puissances de son âme, et les diriger d'une manière plus conforme à la raison. Il est visible encore que rien ne peut nous être plus utile, que rien ne nous importe plus que d'être éclairés sur ce qui concerne l'auteur de notre être, et par conséquent sur notre origine et sur notre destinée : car nos jugements et nos actions doivent prendre des directions si différentes, selon notre manière d'envisager ces grandes questions, qu'on ne saurait calculer l'influence que leur étude peut exercer sur toute la vie humaine. Voilà en quoi consiste ce que l'on peut appeler l'*utilité absolue* de la philosophie.

Quant à son *utilité relative*, ce qui est plus spécialement son *importance*, on peut dire qu'elle est en raison de la valeur relative de son objet. Si donc l'esprit ou l'intelligence a comparativement plus de valeur que la matière, il est clair que la science de l'esprit doit être jugée d'un ordre supérieur à celle de la matière ; et si, parmi les sciences qui se rapportent en quelque manière aux êtres spirituels, la philosophie a pour objet ce qu'il y a de plus élevé et de plus parfait dans ces êtres, il est évident que la philosophie est la première et la plus importante des sciences.

On comprend qu'il ne s'agit ici que des sciences de l'ordre *naturel*, et non de la théologie, qui appartient à un ordre distinct, l'ordre *surnaturel*.

L'importance de l'étude de nous-mêmes, étude si négligée cependant, a fait dire à Pascal [1] : « J'ai vu que les

[1] *Pensées*, art. VI, 23, p. 82 (Ern. Havet), 1852.

sciences abstraites ne sont pas propres à l'homme...., et j'ai pardonné aux autres d'y peu savoir. Mais j'ai cru trouver au moins bien des compagnons en l'étude de l'homme, et que c'est la vraie étude qui lui est propre. J'ai été trompé. Il y en a encore moins qui l'étudient que la géométrie. »

On peut ajouter aux considérations ci-dessus, que l'étude des graves questions que discute la philosophie donne à l'esprit humain l'habitude de la pensée et fortifie la raison; avantage des plus précieux pour nous, d'abord par sa valeur intrinsèque, puis parce que c'est un bien qui nous reste longtemps encore, alors même que notre mémoire s'affaiblit et que nos connaissances s'effacent.

L'utilité et l'importance de la philosophie se fondent encore sur ses rapports avec les autres sciences.

RAPPORTS DE LA PHILOSOPHIE AVEC LES AUTRES SCIENCES.

1° Rapports de principe. — L'âme humaine, objet de la philosophie, est le sujet de toutes les sciences; ses facultés sont les instruments par lesquels elle les acquiert. Évidemment, l'étude du sujet et des instruments de toutes les sciences n'est pas sans rapport avec ces sciences elles-mêmes. Après avoir mûri sa raison par les études philosophiques, on applique avec plus de succès, aux diverses sciences, des facultés que l'on a appris dans la philosophie à connaître et à diriger. Tout le monde sait ce qu'une bonne *logique* ajoute de puissance aux facultés de notre âme.

Toute science suppose qu'il existe une distinction fondamentale entre le certain et l'incertain, et que l'esprit humain est capable d'atteindre le certain : or c'est dans la philosophie que l'on détermine le principe et les caractères de la *certitude*.

Quoiqu'un grand nombre de sciences aient été distraites de la philosophie proprement dite, et qu'elles ne fassent point partie du cours d'étude auquel ce nom est aujourd'hui réservé, cependant ces sciences, toutes détachées

qu'elles sont de la philosophie, ne lui sont pas devenues tout à fait étrangères, et ne sont pas entièrement soustraites à son domaine et à son esprit. La philosophie domine toutes les sciences par certains principes et certains aperçus généraux, dont elle pénètre et par lesquels elle vivifie en quelque sorte l'innombrable variété de nos connaissances. Les considérations de l'ordre le plus élevé, auxquelles donne lieu chacune des sciences, appartiennent de leur nature à la philosophie par *les principes de la raison et les idées de l'ordre métaphysique*, dont elles sont l'application. Ainsi, pour le philosophe, l'*histoire* ne consiste pas seulement à connaître les époques, les personnages, le détail des événements qui se sont passés dans le cours des siècles. Tel est bien sans doute l'objet immédiat de l'histoire ; mais remonter aux causes des événements, présenter, comme l'a fait Bossuet, par exemple, les révolutions des empires dans leur enchaînement et leurs rapports, pour rendre visible le gouvernement de la divine Providence, c'est de la philosophie sur l'histoire. Poser les principes éternels et immuables du *droit* et de la morale, comparer les législations et les juger d'après leur rapport avec ces principes fondamentaux, étudier la nature et l'origine du *langage*, et les rapports du langage avec la pensée, être conduit par l'observation des *harmonies de la nature* à reconnaître dans le plan de l'univers une intelligence infinie ; c'est de la philosophie sur le droit, sur le langage, sur le monde physique. Lorsque Galien s'écrie qu'en composant un traité d'anatomie il a chanté le plus bel hymne en l'honneur de la Divinité, Galien n'est plus seulement médecin, il est philosophe. Enfin, il n'y a pas de science qui ne puisse avoir sa philosophie.

2° Rapports de méthode. — C'est la philosophie qui trace les règles de la *méthode* ; par là, elle rend l'esprit plus apte à toute espèce d'études. Personne n'ignore quels progrès dans toutes les branches des connaissances humaines sont dus depuis deux siècles à la méthode introduite dans la science par Bacon et par Descartes.

DE LA MÉTHODE PHILOSOPHIQUE EN GÉNÉRAL.

L'ensemble des procédés que pratique l'esprit humain dans l'étude de la vérité constitue ce qu'on appelle la *méthode*. Si l'on voulait décrire tous les procédés qui ont été suivis jusqu'ici dans les recherches philosophiques, on n'aurait rien de moins à faire que l'histoire même de la philosophie, puisqu'il n'est pas de système qui n'ait différé en quelque chose des autres systèmes, pour la méthode comme pour le fond des doctrines. Mais, si l'on néglige les différences accidentelles pour s'attacher uniquement aux caractères fondamentaux, on peut résumer ainsi qu'il suit la méthode philosophique considérée en général : 1° Analyser les objets, c'est-à-dire les décomposer pour les observer avec soin ; 2° recomposer par ordre ce que l'on a observé en détail. En deux mots, *analyse et synthèse*, tel est le procédé régulier et ordinaire de l'esprit humain dans l'étude des faits.

Mais ce double procédé s'applique diversement et se modifie même, suivant les cas, de manière à donner lieu de distinguer deux classes de notions par rapport à la méthode. Par exemple, lorsque, partant de quelques principes primitivement conçus et évidents par eux-mêmes, l'esprit humain déduit par le raisonnement toute la série d'idées dont se composent, en général, les mathématiques, il est bien vrai, sans doute, qu'il avait acquis les idées de ligne, de surface, de solide, de quantité, d'après l'observation et suivant les procédés qui lui sont naturels, avant d'avoir formulé la science abstraite des mathématiques ; mais il n'en est pas moins vrai que cette science se compose de conceptions de l'esprit, et non de lois fondées sur l'expérience. On distingue donc deux classes de sciences au point de vue de la méthode : celles qui offrent à l'attention des faits d'où l'on remonte à des principes, à des lois, et qui doivent leurs progrès à la méthode *expérimentale* ou *empirique* et d'*induction*, se nomment sciences *d'observation* ; celles qui, étant conçues par l'entendement, se développent selon la

méthode *rationnelle* ou de *raisonnement* et de *déduction*, se nomment sciences *de raisonnement*, non que l'on ne raisonne pas dans les autres, mais ce n'est pas le raisonnement qui les constitue spécialement comme celles-ci. *Analyse* et *synthèse* pour les sciences d'observation ; ce à quoi il faut joindre l'*évidence* dans les principes et une *connexion nécessaire* entre les principes et les conséquences, pour les sciences de raisonnement : telles sont les conditions générales de la méthode.

Les vérités acquises par l'observation et l'expérience sont des jugements *à posteriori* ; mais il y a des vérités qui sont naturellement et primitivement en nous comme faisant partie de notre constitution intellectuelle, ce sont des notions, des principes, des jugements *à priori*.

Ces deux sortes de sciences et de méthodes se combinent entre elles et se prêtent un mutuel appui ; souvent l'observation mène, par voie d'induction, à des vérités générales qui deviennent les bases de déductions purement rationnelles. On peut même remarquer alternativement dans une même science l'emploi des deux procédés. C'est ainsi qu'en philosophie, les résultats obtenus dans la psychologie expérimentale sont dus à la méthode inductive, tandis que dans la morale on déduit *à priori* les lois de la conscience, de la notion absolue du bien et du devoir.

DE LA FORME PRINCIPALE DU RAISONNEMENT.

La forme la plus ordinaire du raisonnement, le principal instrument de la déduction, c'est le *syllogisme*. Le syllogisme est le procédé méthodique de la démonstration, c'est la forme usitée dans les écoles pour l'argumentation ou discussion philosophique. Comme on peut avoir occasion d'en faire usage dès le début même d'un cours de philosophie, il est à propos d'en donner une explication succincte dans l'*Introduction*.

Le *syllogisme* se définit un argument composé de trois propositions, dont la dernière se déduit de l'une des deux

premières au moyen de l'autre. Les deux premières propositions du syllogisme s'appellent les *prémisses* ; l'une des deux, ordinairement la première, est appelée la *majeure ;* l'autre, la *mineure ;* la troisième proposition du syllogisme s'appelle la *conclusion.*

Tout l'art du syllogisme consiste à démontrer la convenance ou la disconvenance de deux idées, par le moyen d'une troisième. Les termes qui expriment les deux idées dont on cherche le rapport se nomment les deux *extrêmes* ; le terme de comparaison entre les extrêmes se nomme le *moyen terme.* Les deux extrêmes s'appellent le grand et le petit extrême : le *grand extrême*, c'est l'attribut de la conclusion ; on l'appelle grand extrême, parce qu'ordinairement il a plus d'extension que son sujet ; le *petit extrême*, c'est le sujet de la conclusion.

Par exemple, si l'on veut démontrer le rapport qui existe entre l'idée de *tempérance* et celle de *louable,* on aura recours à une troisième idée, celle de *vertu*, avec laquelle on comparera les deux autres, pour conclure qu'elles ont de la convenance entre elles. Il en résultera un syllogisme ainsi conçu :

Toute vertu est louable ;
Or la tempérance est une vertu ;
Donc la tempérance est louable.

La première proposition de ce syllogisme est la *majeure*, parce qu'elle contient le *grand extrême, louable* (*majus extremum*), comparé avec le moyen terme *vertu ;* la seconde proposition est la *mineure*, parce qu'elle contient le *petit extrême, tempérance (minus extremum)*, comparé avec le moyen terme, *vertu* ; la *conclusion* contient les deux extrêmes.

On distingue dans tout raisonnement un antécédent, une conséquence et un conséquent. Ce dont on déduit la proposition finale du raisonnement forme l'*antécédent* ; le jugement déduit est le *conséquent ;* la *conséquence,* c'est la déduction même, qui s'exprime ordinairement par la

conjonction *donc* ou ses équivalents. Dans la conclusion du syllogisme cité plus haut, *donc la tempérance est louable*, *donc* est la conséquence ; *la tempérance est louable* est le conséquent ; les deux propositions qui précèdent, ou autrement *les deux prémisses,* forment l'antécédent.

Lorsqu'on sous-entend l'une des deux prémisses du syllogisme, on a un syllogisme *tronqué,* qui se nomme *enthymème.* L'enthymème est un argument composé de deux propositions, dont l'une se déduit de l'autre.

Dans l'enthymème suivant :

La tempérance est une vertu ;
Donc la tempérance est louable,

c'est la majeure, *toute vertu est louable,* qui est sous-entendue.

Dans celui-ci :

Toute vertu est louable;
Donc la tempérance est louable,

on sous-entend la mineure, *la tempérance est une vertu.*

La première proposition de l'enthymème s'appelle l'*antécédent*, et la seconde, le *conséquent,* la conséquence est marquée par la conjonction *donc,* comme dans les autres espèces de raisonnement.

On trouvera dans la logique des développements plus étendus, tant sur la Méthode que sur le Syllogisme.

DÉFINITIONS PRÉLIMINAIRES.

Après avoir expliqué succinctement en quoi consiste la philosophie, il semble indispensable, avant d'entrer définitivement en matière, de donner comme une sorte de vocabulaire des principaux termes qui appartiennent spécialement à la langue philosophique, et qui sont d'un fréquent usage dès le début même de la philosophie. Ces notions appartiennent à l'*Ontologie*, ou science de l'être en général.

Être. — L'*être* en général, c'est ce qui est. L'être par lui-même, c'est *Dieu*, l'être *nécessaire* ou l'être qui ne peut pas ne pas être, l'être *infini* ou sans bornes. Les autres êtres sont des êtres *contingents*, c'est-à-dire qui pouvaient être ou ne pas être, des êtres *finis* ou limités.

Essence de l'être. — Ce qui constitue un être, ou autrement, ce sans quoi on ne peut le concevoir, s'appelle l'*essence* de cet être. Ainsi, par exemple, une âme raisonnable et un corps organisé sont l'essence de l'homme. Ordinairement le mot *nature*, qui vient de *naître*, est employé dans le même sens, et avec raison, parce que tout être en naissant est doué de ce qui lui est essentiel.

Substance et mode. — L'être est essentiellement *substance* et *mode* : substance, puisqu'il est quelque chose ; mode, puisqu'il est d'une manière déterminée, et qu'il a des qualités inséparables de sa substance. La substance est comme le fond même de l'être et le soutien du mode : on définit la substance, ce qui existe en soi et sans avoir besoin d'adhérer à un sujet. Le mode est la manière d'être de la substance. Par exemple, dans une boule d'ivoire, l'ivoire est la substance, la rondeur est le mode. Le mot *attribut* s'emploie dans le même sens que mode. Outre les attributs *essentiels*, c'est-à-dire ceux sans lesquels une chose ne peut exister ni être conçue, comme la rondeur dans un cercle, il en est d'autres sans lesquels une chose peut exister ou être conçue : on les appelle modes ou attributs *accidentels*, ou simplement *accidents* : ainsi, dans un mur, la blancheur est un accident, parce que le mur pourrait être conçu noir.

L'accord des attributs essentiels d'un être constitue la *possibilité* de cet être : ainsi, parce que l'étendue et la rondeur peuvent être unies en un même être, le cercle est conçu comme possible ; mais parce que la forme circulaire et la forme triangulaire s'excluent mutuellement, un cercle triangulaire est conçu comme impossible.

Rapports essentiels des êtres. — Toute relation quelconque à quoi que ce soit constitue un *rapport*. On en con-

çoit d'une infinité de sortes. Il y a des rapports de cause et d'effet, de temps, de lieu, de ressemblance, d'égalité, de supériorité et d'infériorité, d'union, d'opposition, etc. Cependant on entend plus spécialement par rapport la liaison qui existe entre des êtres dont l'un reçoit quelque chose de l'autre, comme l'existence, la conservation, le perfectionnement, ou quelque autre chose que ce soit. Tous les êtres créés reçoivent de la cause première ou de Dieu toutes ces choses, mais par le moyen les uns des autres, tant dans l'ordre corporel que dans l'ordre spirituel : c'est de cette manière que l'homme se développe au physique et au moral. Ces divers rapports sont de la *cause* au *moyen*, et du *moyen* à l'*effet* ou à la *fin* ; en d'autres termes, de la cause à l'effet par le moyen. Par moyen il faut entendre une cause interposée entre une cause supérieure et un effet.

Absolu et relatif. — Ce qui se conçoit sans rapport à autre chose est dit *absolu*, comme l'être, le bien, le vrai ; ce qui se conçoit avec rapport est appelé *relatif*, par exemple, l'idée de principe, celles de père, de frère.

Causes et effets. — La *cause* proprement dite ou cause *efficiente*, en général, c'est ce qui produit quelque chose, ce qui donne l'être à quelque chose. L'*effet*, c'est ce qui existe par une cause. Tous les êtres peuvent se diviser en causes et en effets. Il y a une *cause première*, raison générale de tous les êtres, et ayant en elle-même sa propre raison : tout le reste est effet. Mais un grand nombre d'effets de la première cause sont eux-mêmes causes d'autres êtres : on les appelle *causes secondes*, parce qu'ils agissent sous la dépendance du premier être. Ainsi, par exemple, un coup de tonnerre qui détruit un édifice est cause de cette destruction ; mais ce n'est qu'une cause seconde, parce que les phénomènes de la foudre sont un produit des lois de la nature, lesquelles ont pour auteur la cause première de toutes choses. Les causes secondes ne sont que des moyens, des instruments, sous la dépendance de l'Être suprême.

Il ne faut pas confondre la cause avec la *condition*. La condition, c'est ce sans quoi la cause ne peut agir : ainsi,

le soleil ne peut éclairer tel appartement sans l'ouverture des volets. En pareil cas, la cessation de l'obstacle n'est pas la cause de l'effet, mais elle en est la condition.

EFFET FINAL OU FIN. — L'*effet final* ou la *fin*, c'est le principal et dernier effet qu'une chose est destinée à produire. La fin proprement dite n'est pas autre que la *fin dernière*, ou celle que l'on se propose en dernier lieu. Cependant on distingue des fins *moyennes* : ce sont celles que l'on se propose comme moyen de parvenir à une fin ultérieure. Par exemple, un médecin, en prescrivant une saignée, se propose d'abord de tirer du sang, puis ultérieurement de guérir le malade, puis d'exercer son art d'une manière lucrative, puis enfin de remplir les devoirs de son état et d'accomplir la volonté de Dieu. Tous les êtres forment un enchaînement de causes, de moyens et de fins particulières pour arriver à une fin générale et dernière. L'être qui est totalement parvenu à la fin de sa nature est *parfait dans son genre* ou accompli, car il est tout ce qu'il peut être.

ORDRE ET PROPORTION. — Partout où il y a plusieurs choses liées entre elles suivant leurs rapports naturels, il y a de l'*ordre :* ainsi il y a de l'ordre dans la constitution du corps humain ; il y a de l'ordre dans une société bien réglée. Toute œuvre dans laquelle se montrent l'intention d'une fin et une juste appropriation de moyens à cette fin porte en elle les signes caractéristiques de l'ordre. L'idée de *proportion* se rapproche beaucoup de l'idée d'ordre, et la suppose toujours. La proportion, en général, c'est le rapport et la convenance des parties entre elles et avec le tout ; en mathématiques, c'est l'égalité de plusieurs rapports. Il y a proportion dans les rapports qui se trouvent d'une part, entre la cause et le moyen, et, de l'autre, entre le moyen et l'effet ; ou entre deux causes du même genre et leurs effets respectifs.

MATIÈRE ET FORME. — On rattache communément à l'idée de cause tout ce qui, sans concourir activement à la production de l'effet, comme la cause efficiente, contribue

cependant d'une manière quelconque à son existence. Nous avons parlé précédemment de la *fin*, que l'on doit plutôt considérer comme un effet, bien qu'elle présente aussi la notion de *cause finale*, en ce qu'elle est le but qui détermine la cause efficiente à agir. La *matière* d'une chose, c'est ce dont cette chose est faite, comme le marbre d'une statue. La *forme*, c'est-à-dire la disposition de la matière, c'est ce qui détermine la matière à constituer telle ou telle chose; par exemple, la rondeur détermine la matière à constituer une boule.

Sujet et objet. — Ce qui se conçoit comme le soutien et en quelque sorte le *substratum* de quelque chose qui n'existe qu'en y adhérant, se nomme *sujet, subjectum :* ainsi notre âme est le sujet de nos idées, notre corps est le sujet des formes qui le distinguent et des vicissitudes qu'il subit. Ce qui s'offre à une action, ou ce sur quoi s'exerce une action, se nomme *objet, objectum :* ainsi les êtres spirituels sont l'objet des études philosophiques.

Mouvement et force. — Ce que l'on appelle *mouvement*, dans les corps, se définit un changement de lieu, ou le transport d'un point de l'espace à un autre. Le mouvement est l'effet d'une cause que l'on appelle *force*. La force, en général, c'est un principe actif ou principe d'action. Il y a des forces de différente nature, et qui produisent chacune des effets analogues à leur nature. On distingue la *force motrice*, la *force vitale*, la *force intelligente et volontaire*, etc.

DIVISION DU COURS DE PHILOSOPHIE

La philosophie est la science qui a pour objet les êtres spirituels : or on distingue l'esprit éternel, incréé, et les esprits créés ; Dieu et les âmes. La philosophie comprend donc l'étude de Dieu et celle de l'âme humaine : l'une se nomme *Théodicée* ou théologie naturelle, et l'autre, *Psychologie*. Dans la psychologie, nous constatons l'existence de trois facultés principales, la sensibilité, l'intelligence, la volonté ; et il est raisonnable de penser qu'il existe des moyens propres à en régulariser l'exercice : par conséquent, à la psychologie, science purement spéculative, doivent être annexés quelques traités pratiques qui aient pour but de diriger les facultés.

Ces traités sont la *pogique*, qui dirige l'intelligence, et la *Morale*, qui dirige la volonté. Les principes qui doivent régulariser l'exercice de la sensibilité se trouvent compris dans la morale, et aussi en partie dans la logique. Mais en outre il existe une science qui n'entre pas dans le cadre de l'enseignement philosophique, et qui compléterait l'étude de la sensibilité considérée spécialement dans ses rapports avec le beau : c'est l'*Esthétique*, qui est la théorie du *beau*, soit dans la nature, soit dans les arts, comme la logique est la théorie du *vrai*, et la morale celle du *bien*. Ces différentes branches de la philosophie sont suivies ordinairement d'une revue critique des systèmes qui ont été imaginés pour résoudre les questions philosophiques, c'est-à-dire d'une *Histoire de la philosophie*.

ORDRE DANS LEQUEL ON DISPOSE LES PARTIES DE LA PHILOSOPHIE.

Sans aucun doute, il est certain que Dieu est la première de toutes les vérités, et que rationnellement la notion de cause précède la notion d'effet : cependant, quoique l'homme ne puisse se concevoir lui-même indépendamment de sa cause, il est de fait qu'il a d'abord l'idée de son propre être et de ses principales modifications, c'est-à-dire qu'il a l'idée de ce qu'il sent, de ce qu'il connaît et de ce qu'il veut, avant d'avoir une connaissance explicite de la Divinité et de ses attributs. De lui-même il remonte à sa cause. « La sagesse consiste, a dit Bossuet [1], à connaître Dieu et à se connaître soi-même. La connaissance de nous-mêmes nous doit élever à la connaissance de Dieu. » En conséquence, tout en intitulant son célèbre traité philosophique, *de la Connaissance de Dieu et de soi-même,* il y traite l'étude de soi-même avant celle de Dieu [2].

On commencera donc le cours de philosophie par la science de l'âme Cette science comprend l'étude de l'âme considérée d'une manière spéculative, en elle-même et dans sa nature, ainsi que l'étude des principes et des règles qui doivent donner une direction convenable à ses facultés ; or il est évident qu'il faut connaître ce que sont les êtres avant d'indiquer les moyens de les diriger. La science de l'âme humaine commencera donc par l'étude théorique ou la *Psychologie,* étude à laquelle se rattachent naturellement les

[1] *De la Connaissance de Dieu et de soi-même :* Dessein et division de ce traité.

[2] On lit dans une lettre de Bossuet au pape Innocent XI, qui avait manifesté le désir de connaître le plan suivi dans l'éducation du Dauphin : « Après avoir considéré que la philosophie consiste principalement à rappeler l'esprit à soi-même, pour s'élever ensuite comme par un degré sûr jusqu'à Dieu, nous avons commencé par là, comme par la recherche la plus aisée aussi bien que la plus solide. » (Paragraphe 7.) Puis un peu plus loin : « De là nous avons passé à la logique et à la morale. » (Paragraphe 8.)

deux études pratiques de la *Logique* et de la *Morale*. La logique se traite avant la morale, parce qu'il est nécessaire d'éclairer l'intelligence pour régler sagement la volonté : faire le bien, éviter le mal moral, suppose nécessairement la connaissance exacte du bien et du mal, et l'on conçoit sans peine de quelle utilité peut être, pour atteindre ce but, une raison rectifiée par une saine logique. L'homme, sachant qu'il n'a pas toujours existé, se conçoit comme l'effet d'une cause, et remonte de lui-même à Dieu. A la psychologie et à ses dépendances se joint donc naturellement la *Théodicée*, ou la science qui a Dieu pour objet. Telle est la division qui s'offre naturellement à l'esprit : cependant avec un peu de réflexion on ne tarde pas à comprendre que la morale porte un caractère mixte, duquel il résulte qu'elle ne peut être traitée qu'après la théodicée. La morale, ayant pour but de diriger la volonté de l'homme vers le bien, est sans doute, à ce point de vue, la continuation de l'étude de l'âme ; à ce titre, elle tient à la psychologie, et il semble que sa place devrait être après la logique. Cependant il est certain que la morale n'est pas une science qui étudie les lois de la volonté d'une manière absolue, mais qu'elle implique nécessairement des rapports. En effet, la morale est la science des devoirs ; or les devoirs dérivent des rapports naturels des hommes avec leur auteur, et de l'homme avec lui-même ainsi qu'avec les autres hommes, conformément aux lois du Créateur : d'où il suit que la morale procède tout aussi bien de la science de Dieu que de celle de l'âme. De plus, la morale a besoin d'avoir l'autorité divine pour raison et pour base : sans cette autorité du suprême législateur, elle serait toujours vague, indécise et frappée d'avance de stérilité. De toutes ces considérations, il est permis de conclure que *la théodicée doit précéder la morale* dans la division d'un cours de philosophie.

Enfin le cours se termine par l'*Histoire de la philosophie*. Cette partie du cours semblerait devoir se traiter en premier lieu, puisque les systèmes qui la composent sont des conceptions antérieures au système d'enseignement que l'on

suit de nos jours ; mais, comme cette histoire serait complétement inintelligible pour des esprits encore étrangers aux idées philosophiques, on a coutume de la renvoyer à la fin du cours, alors que l'intelligence est familiarisée avec le langage et avec les principales notions de la philosophie [1].

Telle est donc la disposition qu'il convient de donner aux matières qui composent un cours de philosophie : 1° Psychologie ; 2° Logique ; 3° Théodicée ; 4° Morale ; 5° Histoire de la philosophie.

[1] Il peut être utile toutefois, durant l'étude des diverses parties du *Cours*, de consulter l'*Histoire de la philosophie*, quand l'occasion s'en présente, afin d'y puiser des renseignements, indispensables pour comprendre parfaitement certaines parties de la philosophie.

PREMIÈRE PARTIE

DE LA PHILOSOPHIE

PSYCHOLOGIE

OBJET DE LA PSYCHOLOGIE.

La psychologie, selon l'étymologie du mot, est *la science de l'âme.* Elle a pour objet ce qui pense dans l'homme, c'est-à-dire l'être que l'on désigne par les mots, *âme*, *esprit, principe pensant.* L'esprit humain, en se repliant sur lui-même dans l'observation psychologique, remarque des faits ou phénomènes qu'il conçoit comme le produit de *facultés* qui, évidemment, résident dans un *sujet ;* ce sujet, c'est l'âme. De là un double objet dans la psychologie : 1° *les facultés de l'âme;* 2° *la nature* ou *la substance même de l'âme.*

La première partie consiste principalement dans l'observation et la description des faits que révèle la conscience ; la seconde ne peut se résoudre qu'à l'aide du raisonnement. La psychologie est donc une science en partie *expérimentale,* et en partie *rationnelle.*

DE LA CONSCIENCE ET DE LA CERTITUDE QUI LUI EST PROPRE.

Les divers phénomènes dont notre âme est le sujet sont constatés par l'âme elle-même, au moyen d'une sorte de vue intérieure que l'on appelle la *conscience,* ou la faculté

de se connaître soi-même, *mens suî conscia*. Cette faculté se nomme aussi *sens intime* et *perception interne*.

C'est par la conscience que l'on connaît le *moi*, et qu'on le distingue par conséquent du *non-moi*, c'est-à-dire qu'on distingue son propre être de ce qui n'est pas lui. On donne ordinairement le nom d'*interne* et de *subjectif* à tout phénomène identique au sujet connaissant, et le nom d'*externe* et d'*objectif* à ce qui ne lui est pas identique. Ainsi nos idées et nos sentiments sont des faits internes et subjectifs, des faits qui ont lieu dans le sujet pensant ou dans l'âme; tandis que les phénomènes du monde matériel sont des faits externes et objectifs, c'est-à-dire des faits qui ont lieu hors de l'âme, et qui sont un objet d'observation pour l'âme, mais n'appartiennent pas au sujet pensant lui-même. Par exemple, lorsque je vois un édifice, cet édifice est, pour mon âme, externe, objectif, non-moi; mais la vue, l'idée que j'en ai, est interne et subjective, elle est en moi.

Il importe de remarquer que les faits internes nommés subjectifs, comme appartenant au sujet pensant, tiennent aussi de l'objectif sous un rapport, puisque l'âme, sujet de la pensée, peut être aussi l'objet de la pensée. On peut dire que, pour les faits internes, le subjectif et l'objectif, bien que demeurant distincts dans l'idée, se confondent en réalité dans une même substance, l'âme étant à la fois le sujet observant et l'objet observé. C'est précisément cette identité du sujet et de l'objet qui fait la force du témoignage de la conscience; et, si la certitude pouvait être ébranlée dans le domaine de la conscience, on serait réduit au scepticisme complet et absolu. En effet, il est clair que, s'il pouvait y avoir quelque incertitude sur la réalité de l'objet de la pensée, lorsque cet objet tient à la substance même du sujet pensant et s'identifie avec lui, et que, par conséquent, il est aperçu sans aucun intermédiaire, à plus forte raison devrait-il y avoir de l'incertitude lorsque l'objet de la pensée serait étranger au sujet pensant. Il est visible, d'ailleurs, que la certitude des phénomènes matériels eux-

mêmes repose nécessairement sur la certitude des faits internes. Tout phénomène externe revient, pour nous, définitivement à un fait interne; puisque les connaissances que nous avons des phénomènes extérieurs ne sont que des modifications qu'éprouve notre âme à leur occasion. D'où il suit que, si l'on pouvait douter des faits internes, on serait réduit à ne pouvoir point admettre les faits externes.

La réalité de la pensée et du moi pensant ne peut être sérieusement révoquée en doute. En douter, ce serait encore penser, tout en essayant de ne pas croire que l'on pense : et essayer de ne pas croire, qu'est-ce autre chose qu'être une force volontaire qui a conscience de son action, c'est-à-dire un être qui pense ?

S'il arrive que l'on tombe dans quelque erreur concernant l'interne et le subjectif, ce n'est pas sur les faits considérés comme simples faits, mais bien sur des rapports que l'on suppose entre les faits, soit en les associant d'une manière inexacte, soit en leur assignant des éléments ou des causes et des effets qu'ils n'ont pas. Ce sont des jugements erronés de la raison et non des erreurs de la conscience. On comprend qu'il ne s'agit ici que de la *conscience* entendue dans le sens de *perception interne* en général, et non de la *conscience morale*, dans laquelle à la connaissance de l'état de notre âme se joint un jugement pratique fondé sur les notions du bien et du mal : en quoi il peut y avoir matière à erreur.

DES FAITS PSYCHOLOGIQUES OU DE CONSCIENCE.

Ce qui s'offre tout d'abord à l'observation intérieure de la conscience, c'est le fait général de la *pensée*. Il n'est pas d'homme qui, en réfléchissant sur lui-même, ne puisse se dire immédiatement : « Je pense et je sais que je pense. » Or la pensée est un fait complexe dans lequel l'analyse nous découvre un grand nombre de faits divers, tels que sentir, connaître, agir, vouloir, juger, raisonner, abstraire, se souvenir, etc. Tous ces faits, ainsi qu'on l'expliquera plus au

long dans la théorie des facultés, peuvent se ranger en trois classes : celle de sentir, celle de connaître, celle d'agir et de vouloir ; en d'autres termes, ces faits sont des *sentiments,* des *idées*, ou des *actes* spontanés et volontaires. Or ces faits, par cela seul que ce sont des faits qui ont un commencement d'être, sont évidemment le produit d'une force ou cause quelconque. Notre âme, en ayant la conscience de ce qui se passe en elle, se révèle donc à elle-même comme puissance *sensible*, *intelligente* et *volontaire,* c'est-à-dire comme douée de *sensibilité*, d'*entendement* et de *volonté.*

Il est à remarquer que la manière dont notre âme se sent modifiée dans l'exercice de ses facultés présente deux caractères distincts, savoir : qu'elle reçoit et qu'elle agit, ou autrement qu'elle est *passive* et qu'elle est *active.* On peut dire, généralement parlant, que dans la sensibilité l'âme est passive, qu'elle est active dans la volonté, et qu'il y a du passif et de l'actif dans l'intelligence. De cette différence de caractères résultent pour l'âme des *états* et des *opérations.* De là aussi les expressions de *passivité* et d'*activité,* de *réceptivité* et de *productivité.* Il faut observer toutefois qu'il n'y a point d'action reçue sans un certain degré de réaction, et que, si l'on est passif alors, on est aussi actif en même temps ; car recevoir, subir une action, c'est opposer une force capable de soutenir cette action, c'est résister jusqu'à un certain point, c'est agir en même temps que patir.

CHAPITRE PREMIER

DES FACULTÉS DE L'AME

THÉORIE DES FACULTÉS.

Les phénomènes ou faits divers qui se produisent dans notre être pensant, ainsi que les puissances dont ces faits

nous manifestent l'action, forment naturellement un ensemble dont toutes les parties ont des rapports entre elles ; car il n'y a rien d'isolé en notre âme, tout s'enchaîne et tout se combine en un même être, qui est le moi. Il est donc tout à fait rationnel de constituer un système ou une *théorie des facultés de l'âme.*

Depuis deux siècles surtout, la philosophie s'est enrichie d'un grand nombre d'observations nouvelles. Les *aphorismes* de Bacon et les *règles* de Descartes ont ouvert la voie, et depuis lors les grandes questions qui se rapportent aux facultés de notre âme ont été discutées et analysées dans les écrits de Malebranche, de Leibnitz, de Locke, de Condillac, et d'autres moins célèbres. Cependant, jusqu'à ces derniers temps, on n'avait pas assez nettement distingué les facultés des actes ou des produits des actes, ni ce qui dans l'âme est actif d'avec ce qui y est passif. Comme on ne dégageait pas les facultés des idées ou des sensations, il n'y avait pas de théorie proprement dite des facultés, bien qu'il y eût des systèmes sur les idées, des théories sur les sensations.

Vers la fin du dernier siècle, les philosophes écossais commencèrent à répandre une lumière nouvelle dans le labyrinthe de la pensée. Scrutateurs laborieux et patients, armés d'une méthode d'observation sévère et scrupuleuse, ils parvinrent à y discerner un grand nombre de faits qui jusqu'alors étaient restés inaperçus ou confondus ensemble. Ils fondèrent une théorie des facultés de l'âme, qui a servi en grande partie de base aux travaux psychologiques des philosophes français contemporains.

La théorie des facultés de l'esprit humain peut se formuler en peu de mots, ainsi qu'il suit :

Des faits *sensibles*, des faits *intellectuels*, des faits *volontaires :* telles sont les trois grandes classes de phénomènes intérieurs que nous révèle la conscience. A chacune de ces classes correspond une *faculté* de l'âme : aux faits sensibles, la faculté de sentir, ou la *sensibilité ;* aux faits intellectuels, la faculté de connaître, c'est-à-dire l'*entendement* ou *l'in-*

telligence ; aux faits volontaires, la faculté de vouloir, ou la *volonté*, c'est-à-dire l'*activité volontaire*, laquelle est précédée d'une *activité spontanée.* Ces facultés primordiales se divisent en plusieurs facultés secondaires, d'après leur *objet* et leur *mode d'exercice.*

La sensibilité est dite *physique* lorsqu'elle se rapporte à l'organisme corporel ; et *morale* ou *intellectuelle*, si elle affecte l'homme dans son moral, ou si elle se rapporte à quelque phénomène d'intelligence.

La faculté de connaître prend les noms de *conscience*, de *perception extérieure* et de *raison*, d'après *les trois classes d'objets* qu'elle peut atteindre, savoir le monde interne ou l'âme, le monde externe matériel, et le monde externe immatériel ou le monde rationnel.

Les modes d'exercice ou *opérations* de l'entendement sont l'*attention*, la *perception*, la *comparaison*, le *jugement*, le *raisonnement*, l'*abstraction* et la *généralisation.*

Le produit des opérations de l'entendement se nomme en général *idée.* On recherche l'*origine* et la *formation* des idées; on en distingue plusieurs *espèces* et on y reconnaît différents *caractères.*

L'entendement comprend encore la faculté de se souvenir ou la *mémoire*, à laquelle se rattache l'*association des idées* ; puis le fait complexe de l'*imagination.* Enfin la *croyance* à la réalité des objets complète l'exercice de l'entendement.

L'âme, observant en elle-même des phénomènes qui ont pour principe une action, tantôt antérieure à toute réflexion, tantôt accompagnée de réflexion et de délibération, reconnaît son *activité* et y distingue la *spontanéité* et la *volonté.* La volonté renferme ordinairement la *liberté* : c'est une *activité volontaire et libre.*

Toutes ces facultés, avec les phénomènes qu'elles produisent, ont évidemment un sujet commun, puisqu'un même être en a la conscience. Il n'y a pas un être qui sente, un autre qui connaisse, et un troisième qui veuille : mais c'est le même principe qui veut, connaît et sent. Ces trois

facultés ne sont pas isolées dans le sujet pensant, mais elles s'exercent simultanément, ou du moins avec une succession tellement rapide, qu'elle échappe à l'observation : ce n'est qu'au moyen d'une analyse raisonnée que l'on parvient à les séparer et à établir un ordre entre elles. En supposant nos facultés successives dans leur exercice, le fait primitif et le plus intime que l'on conçoive en l'âme, c'est l'activité, puisque l'âme, par cela seul qu'elle vit, est active. Pour connaître, il est nécessaire que l'âme prête quelque degré d'attention à un objet, ce qui suppose que l'intelligence est précédée de l'activité, j'entends de l'activité spontanée, car l'activité volontaire présuppose au contraire l'intelligence, puisque l'on ne peut vouloir que ce dont on a quelque idée. Enfin, il est facile de comprendre que pour sentir d'une manière distincte, c'est-à-dire pour sentir véritablement, puisqu'un sentiment que l'on supposerait inaperçu serait pour l'âme comme n'existant pas, l'âme a besoin de connaître qu'elle sent : ce qui implique l'exercice de l'intelligence, et par conséquent de l'activité.

Ainsi donc nous concevons d'abord l'âme comme active, puis comme intelligente et volontaire, et enfin comme sensible. Cependant c'est la sensibilité qui reçoit d'abord les plus rapides développements. De plus, il est à remarquer que l'activité, bien que toujours présente, a souvent besoin d'être excitée et ranimée par les influences sensibles et intellectuelles, et que la sensibilité est la source d'un grand nombre d'idées pour l'intelligence. C'est pour toutes ces raisons que l'on traite d'abord de la sensibilité.

MANIÈRE DE DÉTERMINER L'EXISTENCE D'UNE FACULTÉ.

Au milieu des phénomènes innombrables et variés qui se combinent et se confondent pour ainsi dire dans notre être pensant, il semble qu'il doive être difficile de déterminer d'une manière bien précise l'existence de chacune de nos facultés. Voici comment on peut s'y prendre pour atteindre ce but :

Il faut d'abord observer, en général, les faits internes, tels que la conscience nous les montre, puis en analyser les caractères particuliers, et constater par cette analyse tous ceux qui offrent une nature analogue, afin de les rapporter à leur principe commun, c'est-à-dire à la faculté qui les fait naitre. L'on détermine ainsi l'existence d'une faculté par l'observation des phénomènes qu'elle produit, comme on détermine l'existence d'une cause par l'observation de ses effets. Par exemple, en observant les produits de nos facultés en général, nous remarquons que notre âme est affectée agréablement ou désagréablement à l'occasion d'impressions faites sur nos organes ; d'autres fois, nous éprouvons de la satisfaction d'une bonne action ou des remords d'une mauvaise, ou bien encore de la satisfaction au sujet d'une découverte obtenue par l'étude. On reconnait par l'analyse de ces phénomènes un caractère qui leur est commun : savoir que dans tous ces cas l'âme éprouve un sentiment, soit de peine, soit de plaisir, en un mot, qu'elle *sent* d'une manière quelconque ; et alors on détermine l'existence du principe commun de ces modifications, la *sensibilité*. De même on reconnaît dans la conscience, la perception extérieure, le jugement, le raisonnement, etc., un caractère commun, différent de celui de sentir, savoir, le caractère de *connaître*, qui détermine le principe commun de ces phénomènes, l'*entendement* ou la faculté de connaître. On peut faire des observations semblables au sujet des phénomènes de la *volonté*.

Les facultés de second ordre comprises dans nos trois premières facultés se ressemblent sans doute sous le point de vue qui les a fait ranger en un certain nombre dans une même classe ; mais aussi elles diffèrent entre elles sous un certain rapport, et elles offrent chacune un caractère distinctif spécial, d'après lequel on a déterminé l'existence de telle ou telle faculté en particulier.

Le plus simple déploiement des forces de l'âme la manifeste simultanément comme puissance active, intelligente et sensible ; mais il est de fait que dans chaque phénomène il y a une faculté qui domine, et que, dans l'usage, on rap-

porte plus spécialement à cette faculté le phénomène entier. Ainsi, par exemple, tout phénomène où domine le sensible est appelé simplement phénomène de sensibilité ; ce qui n'empêche pas qu'il ne comprenne aussi la connaissance du fait sensible, et que toute connaissance ne suppose l'exercice de l'activité.

Il ne sera pas inutile de faire remarquer, avant de commencer l'étude spéciale de chacune de nos facultés, que le plus souvent, par pénurie du langage, un même mot désigne trois choses : la *faculté*, l'*exercice de la faculté* et le *produit de cet exercice*. Par exemple, le mot *jugement* signifie, en psychologie, la faculté de juger, l'action même de juger, et le jugement porté, qui demeure, soit dans la mémoire, soit consigné par écrit ou autrement. D'autres fois, il existe dans la langue plusieurs termes différents : ainsi *volonté* désigne la faculté ; et *volition*, l'acte ou le produit de la faculté. Il en est de même de sensibilité et de sensation.

SECTION PREMIÈRE

DE LA SENSIBILITÉ

Notre âme se conçoit d'abord comme un être actif et intelligent ; mais son action est excitée par des objets qui agissent sur elle, et lui font éprouver des émotions en vertu de cette propriété qu'elle a d'être accessible aux impressions de l'extérieur. Cette propriété est la *sensibilité*, que l'on peut définir : *la faculté que possède l'âme d'être affectée d'une manière quelconque*. Or l'âme peut être affectée par trois sortes de faits : des faits physiques, des faits moraux et des faits intellectuels. De là, trois sortes de sensibilité, *sensibilité physique, sensibilité morale, sensibilité intellectuelle.*

1° SENSIBILITÉ PHYSIQUE. *Des sens.* — La *sensibilité phy-*

sique est celle qui se détermine en nous par l'intermédiaire de nos organes. L'homme est doué de cinq sens ou facultés sensibles auxquelles correspondent cinq appareils organiques. Les cinq sens sont : le *tact*, le *goût*, l'*odorat*, l'*ouïe* et la *vue*. Les appareils sont : *toute la surface du corps* et particulièrement la *main*, la *langue* et le *palais*, les *narines*, les *oreilles*, les *yeux*. Indépendamment des cinq organes des sens, on éprouve certaines impressions sensibles qui ont leur siége dans l'*organisation interne*, comme dans l'estomac, dans les viscères : par exemple la faim, la soif, etc. A quoi il faut joindre une très-grande variété de phénomènes sensibles, occasionnés par les accidents, les maladies, les influences extérieures, comme le chaud, le froid, etc., et qui se rapportent tant à l'extérieur qu'à l'intérieur du corps. Toutes ces différences ont donné lieu de distinguer des sensations *externes* et des sensations *internes*. Les sensations externes se rapportent à la surface du corps, et les internes à quelque partie plus ou moins profonde du corps.

Malgré la différence des appareils organiques et leurs destinations distinctes, on peut dire qu'il n'existe, à proprement parler, dans le corps qu'un appareil qui soit l'organe de la sensibilité: c'est l'ensemble du système nerveux, qui comprend l'encéphale et les nerfs. Les nerfs ou cordons nerveux qui partent du cerveau et de la moelle épinière s'étendent en se ramifiant dans les diverses parties du corps, à la surface duquel ils viennent s'épanouir. Cet épanouissement des nerfs constitue les organes spéciaux des divers sens, selon les aptitudes diverses de ces terminaisons nerveuses à recevoir l'impression de tel ou tel agent. Ainsi le nerf optique est excité par l'action des rayons lumineux ; le nerf acoustique, par l'effet des ondulations de l'air ; d'autres, par le contact des corps. On peut s'assurer par l'expérience que, toutes les fois que la continuité d'un cordon nerveux ou sa libre communication avec le cerveau est détruite, les parties du corps où il se ramifie se trouvent à l'instant privées de sensibilité.

Depuis longtemps on cherche à expliquer cette action des nerfs. On a cru d'abord que les nerfs étaient comme des canaux dans lesquels circulait un fluide auquel on donnait le nom d'*esprits animaux* ; puis on en a fait des cordes vibrantes, sans faire attention qu'ils n'ont aucune des conditions physiques nécessaires pour vibrer. Depuis on a imaginé que les nerfs sont les conducteurs et même les organes sécréteurs d'un fluide subtil, impondérable, analogue à l'électricité, qu'on a nommé *fluide nerveux* ; cette opinion compte un assez grand nombre de partisans. Le docteur Magendie fait observer avec raison, dans son *Précis élémentaire de physiologie* [1], que l'action des nerfs doit être rangée parmi les actions vitales qui, dans l'état actuel de la science, ne sont susceptibles d'aucune explication.

Des sensations. — Dans les phénomènes de sensibilité physique, l'impression faite sur les organes se transmet par les nerfs jusqu'au cerveau ; et aussitôt une *sensation* se manifeste dans l'âme. L'impression cérébrale est le dernier fait physique ou physiologique, et la sensation qui la suit immédiatement est le premier fait psychologique, fait attesté par la conscience, qui ne nous révèle aucun de ses antécédents. L'impression cérébrale est un mode du corps, tandis que la sensation est un mode du moi ou de l'âme. La sensation est accompagnée de plusieurs faits intellectuels qui seront expliqués à l'article de la *perception extérieure.*

Quel que soit le fait physique qui provoque la sensibilité, l'âme, affectée ordinairement d'une manière agréable ou désagréable, rapporte l'impression sentie à une partie de l'organisation, comme la saveur à la langue, certaines douleurs à un membre blessé. Tel est le fait complexe que l'on appelle *sensation*. Le nom de sensation se donne donc aux *affections sensibles qui se localisent dans les organes.* Si l'action physique exercée sur un organe, c'est-à-dire si l'*impression* offense cet organe, la sensation est pénible, et

[1] Tome I, *des Sensations en général.*

l'âme éprouve un sentiment d'aversion pour l'objet qui l'a produite. Dans le cas contraire, la sensation est agréable, et l'on aime naturellement l'objet qui l'a causée. En général, la sensibilité physique comprend toutes les jouissances et toutes les peines qui ont leur siége dans les organes, comme les plaisirs et les peines du goût, de l'odorat, etc.

On vient de dire que les sensations sont des affections *localisées dans les organes*. Cela signifie que les affections sensibles éprouvées par l'âme lui paraissent comme inhérentes à tel ou tel endroit du corps, qu'elles y sont par conséquent comme localisées. C'est ainsi que le tact se localise sur toute la surface du corps; le goût, sur la langue; l'odorat, dans les narines ; d'autres sensations enfin, dans diverses parties de l'organisme (1). Pour ce qui est de la vue et de l'ouïe, leurs organes ne sont pas, dans les cas ordinaires, le siége de sensations proprement dites : car nous ne sentons pas la couleur dans les yeux ni le son dans les oreilles, comme nous sentons la saveur sur la langue, etc. Nous savons bien sans doute par l'expérience que c'est par les yeux que l'on voit et par les oreilles que l'on entend, mais sans rien éprouver de sensible à ces organes mêmes, excepté quand l'œil est blessé par une lumière très-vive, et l'oreille par un son très-aigu : encore, dans ces cas, les effets sensibles que l'on éprouve semblent-ils être plutôt des sensations de nature tactile que des sensations spéciales de vue et d'ouïe. Toutefois l'usage autorise avec raison à mettre les phénomènes de la vue et de l'ouïe dans la classe des sensations ; car ils se rapprochent plus des sensations proprement dites que des simples sentiments de l'âme.

(1) Cette localisation *à un endroit réel* du corps ne tient pas à l'essence de la sensation, car la sensation peut exister en l'absence du membre auquel on la rapporte. On le sait par des cas assez nombreux de militaires ou d'autres personnes qui, après avoir perdu un bras, par exemple, ressentaient de temps en temps des douleurs à la main ou au bras qu'ils n'avaient plus.

2° Sensibilité morale et sensibilité intellectuelle. — Ce n'est pas seulement l'action des causes physiques qui sollicite la sensibilité, mais elle peut encore être excitée en nous par quelque cause morale ou par quelque cause intellectuelle. La *sensibilité morale* comprend tous les plaisirs et toutes les peines du cœur, comme, par exemple, le plaisir de faire des heureux, la peine d'être payé d'ingratitude. On entend par jouissances et peines du cœur celles que nous font éprouver des êtres moraux, c'est-à-dire doués comme nous de volonté libre. La *sensibilité intellectuelle* comprend les plaisirs et les peines de l'esprit, comme, par exemple, la joie d'avoir fait une découverte dans les sciences, le déplaisir de ne pouvoir comprendre l'objet de son étude.

Plusieurs psychologistes ne distinguent que deux sortes de sensibilité, la sensibilité physique et la sensibilité morale : alors les phénomènes de sensibilité intellectuelle sont compris sous la dénomination de sensibilité morale.

Des sentiments. — La sensibilité physique comprend les phénomènes sensibles qui se localisent dans les organes ; la sensibilité morale et la sensibilité intellectuelle comprennent ceux qui ne s'y localisent pas. Les phénomènes de sensibilité physique se nomment sensations, comme on l'a expliqué ci-dessus : on donne le nom de *sentiments* aux phénomènes de sensibilité morale et de sensibilité intellectuelle. Les sentiments se produisent dans notre âme *sans que nous ayons conscience d'aucune impression organique.* Cependant la physiologie donne pour probable que tout phénomène sensible, de quelque espèce qu'il soit, est accompagné, pour peu qu'il ait d'intensité, d'une modification organique quelconque, comme d'épanouissement ou de contraction dans les régions du cerveau, du cœur, des viscères.

Notre premier *sentiment* est celui *de notre propre être* et de ses modifications : c'est ce que l'on appelle le *sens intime.* Le sens intime se nomme aussi conscience ou perception interne, quand on y considère plus spécialement

la *connaissance* de soi-même. C'est à ce titre qu'il en sera question au chapitre de l'entendement.

On distingue certains *sentiments* qui impliquent l'exercice de la *raison*, tels que les sentiments du juste, du bon, du vrai, du beau, et de leurs contraires, la satisfaction morale, etc.

Il faut y joindre les *sentiments complexes* d'amour, de haine, d'ambition, de désir, de regret, etc., qui, outre le sentiment de joie ou de peine, comprennent encore le rapport de ce sentiment à l'objet qui l'a causé. Par exemple, aimer et haïr sont des sentiments complexes, parce qu'ils impliquent un rapport à l'objet de l'amour ou de la haine. Les sentiments complexes supposent l'exercice de plusieurs modes de l'intelligence.

Lorsque nos affections dépassent certaines bornes, elles prennent le nom de *passion*. Les unes sont condamnées par la morale, comme l'envie, l'avarice ; d'autres ont seulement besoin d'être réglées et modérées, comme la passion des beaux-arts, de l'étude, etc.

Les trois espèces de sensibilité réagissent l'une sur l'autre, et peuvent s'exciter mutuellement l'une l'autre : ainsi les qualités physiques de nos semblables contribuent à faire naître en nous des affections morales, des sympathies ou des antipathies.

La sensibilité influe souvent sur les autres facultés de l'âme, et celles-ci à leur tour réagissent sur la sensibilité.

Une sensation pénible peut entraver, suspendre même l'exercice de l'intelligence. L'on sait jusqu'à quel point la passion peut dénaturer le jugement. L'intelligence peut à son tour influer sur la sensibilité, à un tel point que, souvent, lorsque l'esprit est fortement occupé d'un objet, l'âme est comme insensible aux impressions du dehors. L'intelligence peut encore, suivant la manière dont elle envisage l'objet qui impressionne l'âme, modifier totalement la sensibilité, soit physique soit morale. Ainsi il peut arriver que tel mets semble bon ou mauvais au goût, selon l'idée qu'on s'en est faite à l'avance ; que telle per-

sonne plaise ou déplaise, suivant l'opinion qu'on s'en est formée.

Les causes sensibles influent également sur la volonté, et la portent tantôt à des actes que la raison désavoue, tantôt à des actions généreuses, héroïques même. Réciproquement, la volonté exerce une puissante influence sur la sensibilité. Une âme forte a la puissance de réduire considérablement, et même de faire cesser, par la seule force de la volonté, les émotions qui la troublent. On trouvera dans la *Morale* des explications plus étendues sur les influences réciproques de la sensibilité et de la volonté.

Enfin la raison et une volonté ferme peuvent dominer plus ou moins la sensibilité physique ; elles doivent toujours dominer la sensibilité morale.

CARACTÈRES DE LA SENSIBILITÉ.

Les facultés de l'âme, bien que réunies dans l'unité de l'être pensant, ont chacune en elles quelque chose qui les distingue les unes des autres : c'est ce que l'on appelle leurs *caractères*. On entend par caractère *une sorte de marque distinctive, propre à une chose et la faisant reconnaître entre toute autre.*

Les caractères de la sensibilité se déduisent tout naturellement des explications qui précèdent :

1° Le mode indéfinissable qui constitue proprement le *sentir* se présente avec un double signe caractéristique, qu'on peut déterminer de la manière suivante. Les affections sensibles que l'âme éprouve sont ordinairement telles, que l'on se trouve bien ou mal de les éprouver. On peut le dire même des impressions sensibles qui paraissent *indifférentes*, soit en elles-mêmes, soit par suite de l'habitude. En effet, la peine qui résulte de la privation de choses que, dans l'usage, on aurait crues indifférentes, suffit pour nous les faire apprécier comme n'étant pas réellement telles. Dans d'autres cas, un peu plus d'intensité suffirait pour rendre douloureuses certaines sensations dont nous n'avions pas remarqué le caractère, parce qu'il était faible. Enfin, le

fait seul de *se sentir être d'une certaine manière* constitue de lui-même un bien sensible d'un caractère agréable, à moins que ce sentiment ne soit effacé par quelque affection désagréable.

On peut donc, en général, regarder comme un caractère commun aux faits sensibles, d'être *agréables* ou *désagréables*, et de se résumer en *bien-être* et en *malaise*.

2° La sensibilité, c'est la faculté de sentir ; or sentir, c'est être affecté d'une modification, c'est recevoir une impression, c'est être passif : aussi la *passivité* est-elle l'un des principaux caractères de la sensibilité.

Il doit être bien entendu, comme on l'a déjà fait remarquer précédemment, que tout phénomène passif est accompagné du degré de résistance nécessaire pour supporter l'action de la cause qui le produit. Dans les phénomènes sensibles qui offrent le caractère passif le plus prononcé, il y a donc toujours une part d'*activité*, et, comme cette activité peut devenir *volontaire*, il faut y admettre aussi une intervention possible de la *liberté*.

3° Les phénomènes sensibles portent encore le caractère de *relativité :* les sentiments, les goûts, les sensations même, diffèrent selon les individus au sujet des mêmes choses, et quelquefois dans la même personne, suivant les circonstances.

Notre sensibilité physique, en général, est manifestement sous la dépendance de notre organisation, puisqu'un homme totalement privé de quelque organe des sens, comme de la vue ou de l'ouïe, est dans l'impuissance d'éprouver les sensations qui correspondent à cet organe, et qu'il ne peut même en avoir l'idée.

4° Le phénomène sensible considéré comme tel est *purement subjectif,* ce qui signifie que le phénomène sensible ne suppose qu'un sujet sentant, c'est-à-dire existant d'une certaine manière, et ne requiert pas un objet distinct de lui-même, tandis que le phénomène intellectuel suppose un sujet pensant et un objet pensé ; et le phénomène volontaire, un sujet voulant et un objet voulu.

COMMENT LA SENSIBILITÉ SE DISTINGUE DES AUTRES FACULTÉS.

L'école de Condillac ramenait toutes les modifications de l'âme à la sensation : pour cette école, penser et vouloir, c'était toujours sentir. Dans le langage ordinaire, les mots *sentiment* et *sentir* s'emploient, en certains cas, pour signifier des opérations intellectuelles, ce qui a pu aussi donner lieu à quelque confusion. Il importe donc de distinguer nettement la sensibilité de toutes les autres facultés.

Pour distinguer la sensibilité des autres facultés, sans même avoir besoin d'en spécifier *les caractères,* comme on vient de le faire ci-dessus, il suffit de faire voir, en général, que les phénomènes qu'elle produit sont de nature telle, qu'il est impossible de les attribuer à la volonté ou à l'entendement, et que réciproquement on ne peut lui attribuer ceux de l'entendement ou de la volonté ; or il est aisé de se convaincre, par l'observation et l'analyse, que sentir n'est ni comprendre, ni agir ou vouloir. En effet, l'âme peut sentir, c'est-à-dire jouir ou souffrir, être affectée agréablement ou désagréablement, à la suite d'une idée ou d'un acte de la volonté, comme il arrive lorsqu'on est content d'avoir fait quelque progrès dans ses études ou d'avoir pris une résolution utile ; mais il est de toute évidence que le *plaisir* ou la *peine* que l'on éprouve par suite d'une idée ou d'un acte de la volonté n'est ni cette *idée* ni cette *volonté* même.

Il existe en outre quelques différences accessoires : 1° En général, l'habitude fortifie la conception et la volition, tandis qu'elle affaiblit et émousse la sensation. 2° On ne peut appliquer à la sensibilité les mêmes attributs qu'à l'intelligence et à la volonté. Ainsi on dit bien une sensation douce ou amère, un jugement sage ou absurde ; mais l'on ne pourrait pas transporter *dans le sens propre* à l'un de ces deux sujets les attributs de l'autre, en disant un jugement doux ou amer, une sensation sage ou absurde. De même la

fermeté et la lâcheté, qui sont des formes de la volonté, ne sauraient proprement s'appliquer à la sensibilité, ni le doux ou l'amer à la volonté.

Les phénomènes de sensibilité sont donc irréductibles à ceux de l'intelligence ou de la volonté.

QUELLE EST LA PLACE DE LA SENSIBILITÉ DANS L'ORDRE DE DÉVELOPPEMENT DES FACULTÉS.

Ce que la raison nous montre comme le plus intime de l'âme, c'est l'activité, qui ne se distingue pas de la vie même de l'âme. Cette activité se porte tout d'abord à connaître, en même temps que notre âme est mise en rapport avec les objets extérieurs par sa faculté de sentir. Nos idées les plus nombreuses et les actes les plus fréquents de notre âme, surtout dans les premières années de la vie, étant excitées en nous par les influences extérieures, la faculté qui nous met en rapport avec la nature doit être celle qui subit d'abord les développements les plus rapides. Aussi la sensibilité, bien qu'elle ne se conçoive qu'en troisième lieu, quant à l'essence de l'âme, doit-elle être rangée la première dans l'ordre de développement?

La sensibilité est le fait dominant au commencement de la vie : pendant longtemps l'enfant ne semble vivre que de la vie des sens. Il connaît sans doute et il veut en même temps ; mais ces facultés sont alors si faibles et si bornées, qu'on peut les considérer comme étant à peine éveillées au fond de notre âme. Les notions du vrai et du beau, les idées du bien moral et du devoir, ne s'éclaircissent que plus tard, à mesure que la raison et la liberté se fortifient. Il est d'expérience qu'il s'écoule plusieurs années avant que l'on ait atteint ce que l'on appelle l'âge de raison ; et si dès lors on sait distinguer suffisamment le bien et le mal pour être comptable de ses actions, l'intelligence et la volonté sont cependant jugées encore si faibles, que l'on n'est pas encore réputé capable de se conduire soi-même.

La sensibilité physique est celle qui est la plus déve-

loppée d'abord ; la sensibilité morale et la sensibilité intellectuelle se manifestent ensuite ; mais cette triple sensibilité, surtout en ce qui concerne les deux dernières, ne reçoit tous ses développements qu'avec ceux de l'intelligence et de la volonté.

Pour conclure, il est de fait que les trois facultés de l'âme se développent simultanément dès le principe de la vie, mais non dans une égale proportion, car l'expérience prouve que c'est la sensibilité qui fait d'abord les plus rapides progrès. On doit donc, à raison de cette extension plus rapide, lui donner la première place dans l'ordre de développement.

SECTION II

DE L'ENTENDEMENT OU DE L'INTELLIGENCE.

L'homme ne se borne pas à sentir, mais encore il sait qu'il sent ; il a aussi le pouvoir de savoir qu'il sait, de connaître qu'il connaît, et, quand il exerce son activité, de connaître qu'il agit et qu'il veut. Outre les phénomènes de l'âme ou du monde interne, l'homme connaît encore les objets placés hors de lui, ou le monde externe. La *faculté de connaître* se nomme *entendement* ou *intelligence*, et les phénomènes qui offrent le caractère de connaissance se désignent sous le nom d'*intellectuels*. La faculté de connaître, considérée dans un mode supérieur de connaissance, prend plus spécialement le nom de *raison*. Les phénomènes intellectuels se nomment *idées*, *notions*, *perceptions*, *jugements*, *raisonnements*, etc., et constituent ce que l'on appelle proprement la *pensée*. Le mot de pensée, bien qu'il s'emploie aussi pour signifier en général l'ensemble des phénomènes de l'âme, quels qu'ils soient, désigne néanmoins plus particulièrement ceux de l'intelligence.

Le fait de connaître, entendu dans son sens le plus complet, comprend trois choses : *percevoir* ou *concevoir* des notions, *croire* que ces notions correspondent à des réalités, et enfin *faire durer* et *conserver* en nous les notions et les croyances ; c'est-à-dire que la *connaissance proprement dite* a pour complément la *croyance* et la *mémoire*.

Tout ce qui tombe sous la connaissance humaine ne peut être que le *moi* et le *non-moi* ; il n'y a pas de milieu possible. De là est venue la distinction de nos connaissances en *subjectives* et en *objectives*, c'est-à-dire connaissances du subjectif et connaissances de l'objectif. Toutes les notions que l'âme acquiert sur elle-même s'appellent subjectives, parce qu'elles portent sur le moi, qui est lui-même le sujet pensant. Toutefois, il ne faut pas perdre de vue que ces notions sont aussi objectives, sous un rapport, puisque dans l'observation psychologique le sujet pensant est en même temps l'objet de la pensée. Voir plus haut (p. 20). Toutes les notions que l'âme acquiert sur ce qui n'est pas elle, c'est-à-dire sur le non-moi tant *matériel* qu'*immatériel*, prennent le nom d'objectives, parce qu'elles se rapportent à des choses qui ne sont pas le sujet pensant, mais seulement l'objet de la pensée.

CARACTÈRES DE L'ENTENDEMENT.

Outre le caractère indéfinissable qui constitue le *connaître*, on remarque dans l'entendement, 1° la *passivité*, se combinant avec l'*activité* ; 2° l'*universalité* ; 3° pour un certain ordre de vérités, l'*impersonnalité*, entendue comme on l'expliquera ci-après :

1° L'entendement ne se donne pas lui-même les éléments de la pensée ; mais les idées lui viennent, et il en est modifié. L'âme observe, considère les objets, et reçoit les idées qui se présentent. Au moment précis du simple fait de connaître, l'intelligence se conçoit donc comme *passive*. Mais lorsqu'elle prête son attention, lorsqu'elle compare, lorsqu'elle raisonne, elle est *active*. C'est même souvent une

action volontaire, mais une action qui s'exerce sur des données passives. Il importe en même temps de remarquer qu'il nous vient un bon nombre d'idées, par suite d'habitudes qui ont pu être contractées *librement*.

2° Ce qui caractérise surtout l'entendement, c'est son immense portée, c'est l'*universalité* de ses produits. La sensibilité ne dépasse pas la sphère des sentiments ; l'activité n'embrasse également qu'un certain ordre de phénomènes, tandis que l'entendement s'étend à tout. Dire, par exemple, que l'on *sent* un théorème de géométrie, que l'on *veut* les lois de l'astronomie, ce serait énoncer des phrases vides de sens ; mais il n'est aucune vérité, aucun fait psychologique, physique ou métaphysique, qui ne soit susceptible d'être un objet de connaissance. C'est l'intelligence qui nous révèle à nous-mêmes et nous manifeste nos sentiments, nos idées, nos volontés ; c'est l'intelligence qui détermine, par rapport à nous, l'existence réelle des êtres qui ne sont pas nous ; c'est elle qui remonte à la cause même de toutes les existences. Ce qui constitue le plus spécialement le *caractère propre* de cette faculté, c'est qu'elle s'exerce sur toutes choses.

3° Le terme d'*impersonnalité* appliqué à l'intelligence est en usage dans une école philosophique contemporaine[1] ; mais cette expression ne peut être admise qu'avec restriction, et sous toutes réserves, pour ce qui concerne *la personnalité humaine*, ainsi qu'on va l'expliquer.

Une détermination de la volonté est personnelle à celui qui la forme ; elle vient de lui, elle est à lui en propre, et ce que l'on veut librement peut n'être voulu par aucun autre être doué de liberté. De même aussi, rien de plus relatif que les sensations, les goûts, les sentiments ; on en peut dire autant d'un grand nombre de nos idées. Mais une âme ne se conçoit à l'état d'être pensant, d'être raisonnable, que moyennant certaines notions nécessaires, éternelles, immuables, universelles, qui sont la base de la raison, et

[1] Celle de M. Cousin, etc.

qui constituent la vérité absolue et non la vérité de tel individu, comme on dit les sentiments, les volontés de tel ou tel. De ce nombre sont les vérités suivantes : Il est impossible d'être et de n'être pas en même temps ; le tout est plus grand que sa partie ; entre deux points donnés, la ligne droite est la plus courte, etc. ; telles sont encore les notions absolues d'être, de substance, de cause, d'infini, d'ordre, de vrai, de bien, etc. : c'est là le genre de notions qui offrent en un sens un caractère impersonnel. Mais une distinction essentielle est ici à faire. Si l'on entend par la vérité une lumière qui éclaire toute intelligence, soit qu'on la considère, avec Platon, comme formant le monde intelligible, ou, avec Leibnitz, comme la région des vérités éternelles, soit qu'on la nomme, avec Fénelon, le soleil des esprits, ou, avec Malebranche, le maître intérieur dont le voix se fait entendre à tous ; envisagée en ce sens, la vérité présente pour nous le caractère de l'impersonnalité. Mais s'il s'agit de la vérité en tant que conçue par notre intelligence, c'est-à-dire s'il s'agit de ce qui est pour chacun de nous le phénomène intellectuel, savoir, la connaissance que nous avons de la vérité, il est clair que ce fait nous est *personnel*, non sans doute exclusivement personnel à tel individu, mais cependant personnel à chacun, comme modifiant chaque *personne* humaine. En effet, si aucun ne peut dire *Ma* vérité, chacun peut dire *Ma* connaissance de la vérité. En deux mots, la *raison* peut être dite impersonnelle *objectivement* ; mais *subjectivement*, elle est personnelle en chacun des hommes.

On peut faire, au sujet de l'entendement, des observations analogues à celles qui ont été faites ci-dessus pour distinguer la sensibilité des autres facultés. On conçoit, du reste, facilement que *savoir* que l'on sent, que l'on agit et que l'on veut, n'est pas la même chose que sentir, agir et vouloir.

DES MODES ET DES PRODUITS DE LA FACULTÉ DE CONNAITRE.

Les différentes manières dont s'exerce la faculté de con-

naître, et les produits de cet exercice, nous donneront lieu de diviser l'étude de cette faculté en deux parties : la première aura pour objet les différentes *facultés* secondaires qui sont comprises dans la faculté générale de connaître, ainsi que les principales *opérations* de ces facultés ; la seconde traitera des produits de ces opérations, c'est-à-dire des *idées*.

I. Des Facultés intellectuelles.

Le fait général de l'entendement, c'est tout ce qui offre le caractère de connaissance, c'est toute vue de l'esprit, toute notion, toute *idée*. Or on conçoit qu'il puisse y avoir diverses manières d'acquérir des idées et d'agir sur les idées; par conséquent, plusieurs procédés intellectuels, se ressemblant tous sans doute par le caractère de connaître et de produire des idées, mais différant l'un de l'autre sous quelque rapport particulier : ces procédés divers sont les modes d'exercice des *facultés intellectuelles*. Les principales facultés intellectuelles sont : l'*attention*, la *perception*, tant interne qu'externe, la *raison*, la *comparaison* et le *jugement*, le *raisonnement*, l'*abstraction* et la *généralisation*, la *mémoire* et l'*association des idées*, l'*imagination*, la *croyance*.

§ Ier. *De l'attention.*

L'étude des procédés de la faculté de connaître doit naturellement commencer par celle des opérations de l'entendement, qui est plutôt, à proprement parler, une direction commune des autres qu'elle n'est elle-même un procédé spécial : je veux dire l'*attention*.

Cette faculté se range ordinairement au nombre de celles qui appartiennent à la faculté générale de connaître ; cependant plusieurs psychologistes ont pensé que ce n'est pas tant l'entendement que l'activité qui constitue l'attention. En effet, il est possible, peut-on dire, d'être attentif sans

rien apprendre, comme il l'est de regarder sans voir, mais non d'être attentif sans déployer quelque activité. Néanmoins ce n'est pas sans raison que l'*attention* a été classée parmi les *facultés intellectuelles :* car, s'il y a dans l'attention une proportion très-considérable d'activité, ce qui en fait le caractère constitutif et déterminant, c'est l'intellectuel. L'attention, c'est l'âme s'exerçant en tant qu'intelligence, et s'appliquant à connaître. En un mot, c'est le regard de l'âme, ou l'intelligence mise en action.

L'attention peut se définir : *un acte par lequel l'entendement se dirige et se fixe sur un objet pour le bien connaître.* Les premières données de la vie intellectuelle, vagues et fugitives, éveillent naturellement l'attention, qui s'en empare, les fixe en nous, et aide ainsi la raison à les discerner, et la mémoire à les retenir. Les premiers actes de l'attention sont *instinctifs*. L'attention se produit le plus souvent sous l'influence des objets extérieurs et des phénomènes sensibles, surtout au commencement de la vie.

A la suite des actes d'attention instinctifs et spontanés, se forment en nous, pour l'ordinaire, des actes d'attention *volontaires et libres*. Des actes d'attention libres se produisent également par la seule initiative de la volonté, comme, par exemple, lorsqu'on s'applique volontairement à l'étude d'une science ou d'un art. Les actes d'attention, soit instinctifs, soit volontaires, fréquemment répétés, deviennent *habituels*, et dans ce cas les actes volontaires eux-mêmes participent de l'instinct.

La volonté dirige l'attention sur tels ou tels objets ; elle la concentre et la soutient aussi longtemps qu'il le faut pour rendre les notions suffisamment claires. Cependant il arrive souvent que des impressions sensibles ou le cours de nos idées nous portent instinctivement dans une certaine direction. Alors notre attention est moins en notre pouvoir, et la volonté fait de vains efforts pour la maintenir sur ce qui est en question; l'attention rappelée, même malgré nous, aux objets qui l'attirent, y retourne sans cesse d'elle-même. Ce fait intérieur constitue ce qu'on appelle la *préoccupation* et

la *distraction.* La distraction a lieu encore de bien d'autres manières qui sont assez connues.

L'action d'être attentif demande l'exercice d'une force, et suppose un effort, soit pour maintenir l'attention, soit pour la ramener sur un objet. C'est ce qui explique l'éloignement que l'on éprouve pour certains travaux qui exigent une attention forte et prolongée. L'attention a besoin que la volonté la soutienne, et agisse non-seulement sur l'âme, mais souvent aussi sur les organes, sur la vue, par exemple, pour bien considérer les objets. L'attention ainsi soutenue produit l'*observation,* qui est *interne* ou *externe,* selon qu'elle se porte au dedans ou au dehors du moi. L'observation intérieure se nomme aussi spécialement *réflexion.* A l'observation extérieure appartiennent les expressions de *regarder, écouter, palper, flairer, savourer,* qui désignent l'attention appliquée aux objets sensibles, tandis que les mots *voir, entendre, sentir*, etc., signifient bien plus le passif que l'actif de nos perceptions.

Lorsque l'attention est dirigée durant un certain laps de temps sur quelque sujet déterminé, il se fait alors sur ce sujet des comparaisons, des jugements, des raisonnements, des classifications, etc. Cet exercice de l'attention se désigne d'une manière générale par les mots *étude, recherche, examen.*

L'attention rallie toutes les forces de l'intelligence, les redouble par la concentration et les développe par l'exercice. Sans l'attention, on remarquerait à peine les faits psychologiques, et les impressions des sens ne laisseraient aucune trace. Pour que l'âme s'élève aux conceptions supérieures de la raison, il est nécessaire que l'attention la fasse pénétrer dans les profondeurs de ce monde inaccessible aux sens. L'attention est donc le principe de vie de l'intelligence ; et c'est surtout le défaut d'attention soutenue qui fait la faiblesse des esprits superficiels. Dans certaines circonstances, le relâchement de l'attention conduit à la rêverie, sorte de laisser-aller intellectuel qui a quelque analogie avec les songes.

§ II. *De la perception.*

L'attention excitée dans notre âme y fait naître des notions sur les objets divers qu'elle peut atteindre. *Le simple fait de saisir quelque chose par l'entendement* se nomme une *perception.* Par l'attention, l'âme regarde en quelque sorte ; par la perception, elle voit, j'entends de la vue de l'esprit.

Au premier instant de la perception, lorsque l'objet se présente à la pensée, l'âme est *passive ;* mais elle saisit naturellement son objet par la puissance *active* de l'entendement, et c'est cela même qui détermine proprement la perception. Dans la perception, il y a donc un acte ou une *opération* de l'entendement.

L'action de percevoir a pour objet les phénomènes qui ont lieu dans l'*intérieur* de notre âme et ceux que nous offre le monde *extérieur.* Lorsque l'objet perçu par l'entendement n'est pas un simple fait qui puisse être saisi directement en lui-même, mais une vérité conçue par la *raison,* l'opération se désigne par le mot *conception.*

L'action d'atteindre les objets par l'entendement se distingue donc de trois sortes, et prend, en conséquence, trois noms différents : 1° *Perception interne* ou *Conscience ;* 2° *Perception extérieure ;* 3° *Conception,* ou *Raison,* qu'on pourrait aussi nommer *Perception rationnelle.* Nous allons les étudier successivement.

1° De la conscience ou de la perception interne.

La *conscience,* appelée aussi *sens intime* et *perception interne,* c'est-à-dire perception de l'interne, est la *faculté que possède notre âme de se connaître elle-même.* Ce mode de connaissance, fondement de la psychologie, se distingue aussi lui-même parmi tous ceux qu'il découvre dans l'âme. C'est ce que l'on exprime en disant que nous avons la conscience de notre conscience. Or la conscience, observée par

elle-même, se révèle comme un des modes de la faculté de connaître ou de l'entendement.

L'âme intelligente, objet de la science psychologique, en est aussi le sujet et l'instrument : de là le caractère de *réflexion* proprement dite qui distingue la psychologie de toutes les autres sciences. C'est dans les faits psychologiques constatés par la conscience qu'a lieu directement la réflexion, ou observation réfléchie dans le sens strict du mot. Dans l'observation psychologique, une action part de l'âme et retourne à l'âme, ou autrement se réfléchit sur l'âme. On peut dire, néanmoins, en général, dans un sens moins strict, qu'il y a réflexion toutes les fois que l'âme concentre en elle-même sa pensée sur tout objet quelconque, soit matériel, soit immatériel.

Nous remarquons encore que tantôt nous avons la conscience des modifications de notre âme, sans l'intervention explicite de notre volonté, tantôt nous obtenons cette connaissance en appliquant volontairement notre attention aux phénomènes de l'âme. Dans le premier cas, la connaissance est obscure et confuse; ce n'est que dans le second qu'elle devient claire et distincte. La conscience *spontanée* est primitive ; la conscience *volontaire* est ultérieure. C'est surtout la conscience volontaire qui est proprement réfléchie.

A l'aide de la mémoire, la conscience nous fait saisir entre les phénomènes internes des rapports de *durée*, en ce que tel phénomène continue d'être, plus ou moins, ou autant que tel autre ; et des rapports de *succession*, en ce que l'un a lieu avant ou après l'autre.

D'après la conscience, l'âme, à l'aide de la raison, se reconnait substance et cause : *substance*, en apercevant les phénomènes comme éprouvés par un sujet fixe et permanent ; *cause*, en les apercevant comme le produit d'une activité. Elle se reconnaît comme substance *unique*, et trouve, à l'aide de la mémoire, l'idée d'*unité* dans l'*identité* du moi, au milieu de la succession des phénomènes variés dont il est le sujet. Ces dernières considérations, que l'on

ne fait ici qu'indiquer, seront développées dans le chapitre de la *Nature de l'âme*.

Pour compléter le présent article, il faut reprendre ce qui a été dit précédemment (p. 19), *de la conscience et de la certitude qui lui est propre*.

2° De la perception extérieure.

Nous savons par l'expérience que les connaissances que l'on acquiert d'abord en plus grand nombre sont celles des objets qui tombent sous les sens. *La faculté qui nous fait connaître les objets extérieurs par l'entremise des sens* se nomme *perception extérieure*, c'est-à-dire perception de l'extérieur.

Le phénomène de la perception extérieure, accompagné de ses accessoires, offre à l'analyse les faits successifs suivants :

1° Action de l'objet sur l'organe, soit par lui-même, soit par un milieu ;

2° Impression organique, nerveuse, puis cérébrale;

3° Modification sensible ou sensation dans l'âme, et connaissance plus ou moins expresse de cette modification ;

4° Connaissance d'un objet extérieur qui a occasionné la sensation. C'est dans ce dernier fait que consiste proprement la *perception externe*, perception qui comprend la croyance à la réalité de l'objet perçu.

Par exemple, j'aperçois un tableau : 1° ce tableau exerce une action sur l'organe de la vue, non par lui-même, mais par un milieu, savoir, la lumière qu'il réfléchit; 2° une impression est reçue par l'œil et transmise par le nerf optique au cerveau ; 3° l'âme éprouve le phénomène sensible de la vision, et elle a la conscience de ce phénomène; 4° elle perçoit un objet extérieur, le tableau, qu'elle croit réel, et qu'elle juge lui avoir occasionné ce qu'elle éprouve. Dans un exemple de sensation de goût et de perception d'un corps sapide, l'impression sur l'organe eût été exercée, non

par un milieu, mais par le corps lui-même immédiatement; puis on eût trouvé une sensation avec connaissance, et enfin une perception externe.

Il faut distinguer dans cet ensemble trois ordres de faits : 1° les faits physiologiques; 2° les faits sensibles; 3° les faits intellectuels.

Ainsi s'effectue le phénomène de la perception extérieure dans l'état ordinaire de veille, c'est-à-dire que, dans cet état, la perception est accompagnée du jeu des organes et de la présence réelle d'objets à l'extérieur; mais dans les songes, l'âme voit, entend, éprouve des sensations diverses, sans l'intervention des organes externes et sans la présence des objets. Également dans l'état de délire, dans l'hallucination, l'âme éprouve des sensations et des perceptions qui ne sont pas occasionnées par l'action d'objets réels sur les sens. Ce qui prouve que ces phénomènes ne sont pas liés nécessairement à l'organisation des sens externes.

Nous avons dit à l'article de la *Sensibilité,* que le corps est doué de cinq appareils organiques; et l'âme, de cinq sens qui y correspondent. L'âme, à l'aide des sens, perçoit les qualités des objets extérieurs. Ces perceptions, ces connaissances, varient selon les sens qui nous les transmettent.

TACT[1]. Lorsque notre organisation tactile est affectée par un contact quelconque, l'âme perçoit immédiatement l'existence des étendues *tangibles* que nous appelons des corps, et nous donnons le nom de *notre* corps à une partie de ces étendues.

Lorsqu'en promenant la main sur la surface d'un corps, nous arrivons à des points de l'espace où nous ne touchons plus rien, nous jugeons que nous avons atteint l'extrémité du corps; et si, sans revenir à notre point de départ, nous touchons encore quelque chose de la même manière, puis quelque autre chose, nous acquérons l'idée d'un autre corps,

[1] A. Garnier. *Précis d'un cours de Psychologie.*

puis d'un troisième, etc. : ce qui nous donne la notion de la *pluralité* des corps. Le *plus*, le *moins*, l'*égalité* d'étendue, nous donnent des rapports de *grandeur*. La disposition relative des parties externes est ce qu'on appelle la *forme* des corps.

La perception par le toucher, jointe à la conscience du plus ou moins d'effort que nous avons à faire pour soutenir les corps et pour en séparer les parties, fait naître en nous les idées du *poids* et de la *ténacité* de ces corps. La même perception, aidée de plusieurs facultés qu'il est facile de reconnaître, nous donne encore les notions de dureté, de compressibilité, de ductilité, de solidité, de liquidité, de fragilité, d'aspérité, de poli, de froid, de chaud, etc. Un grand nombre de propriétés de cette nature ne nous sont connues que d'une manière relative ; on juge le même corps dur ou mou, froid ou chaud, long ou court, suivant le terme de comparaison auquel on le rapporte.

VUE. Par le sens de la vue, l'âme perçoit les qualités *visibles*, comme la *couleur*, l'*étendue* et la *forme*, non la forme complète dans tous les sens, mais la forme des étendues de lumière et de couleur, dans un seul plan.

La vue, aidée de la mémoire, nous fait connaître la pluralité des étendues colorées ; elle nous en fait percevoir la grandeur, la position et le mouvement, mais toujours dans un même plan.

La vue ne nous apprend pas positivement autre chose. Elle donne même souvent lieu à des erreurs, connues sous le nom d'*illusions d'optique*. On sait, par des observations de divers genres, que les jugements exacts que nous portons sur la forme, sur la grandeur, sur la distance des corps, sont le résultat de l'exercice, ou, comme on l'a dit, de l'éducation du sens de la vue. L'aveugle de naissance auquel le célèbre chirurgien anglais Cheselden donna la vue par une opération de chirurgie, était si éloigné de pouvoir juger en aucune façon des distances, lorsqu'il vit pour la première fois la lumière, qu'il croyait que tous les objets touchaient ses yeux. Il se trompait également

sur la grandeur des objets, et tombait dans plusieurs autres erreurs. Nous-mêmes nous jugeons difficilement de la grandeur d'un objet, quand nous n'en apprécions pas la distance, et de sa distance, quand nous n'en apprécions pas la grandeur.

Le sens de la vue, s'il était seul, ne nous donnerait le plus souvent que des notions inexactes et incomplètes ; mais, le tact venant au secours de la vue, l'âme, par le concours de ces deux sens, apprend que tel aspect des corps signale l'existence de telles propriétés, que telle teinte dans la couleur des corps correspond à telle forme ou à telle profondeur. Dans la suite, au moyen de la *mémoire* et d'une *induction* qui se fonde sur la stabilité reconnue des lois de la nature, on juge à la vue que telles apparences sont accompagnées de propriétés que le tact a précédemment perçues sous des apparences semblables. Ainsi, l'on s'avance sans crainte sur un chemin inconnu, on franchit, on évite les passages difficiles ou peu solides, on monte ou l'on descend des degrés, d'après les seules indications de la vue.

Le tact complète donc, comme on vient de le voir, les perceptions vagues et confuses de la vue. Il corrige aussi les perceptions erronées auxquelles elle donne lieu. La vue elle-même rectifie ses propres perceptions par le changement de position et de distance, relativement au corps qu'elle observe. Par exemple, qu'un bâton plongé dans l'eau paraisse rompu au point d'immersion ; qu'un objet anguleux, vu de loin, semble être rond ; que deux rangées d'arbres parallèles semblent se rapprocher par leurs extrémités, ces erreurs, ainsi que d'autres du même genre, se corrigent, soit par le tact, soit d'après la vue elle-même, et alors on distingue deux sortes de perception : l'une *naturelle*, c'est celle qui est conforme à ce que transmet actuellement le sens de la vue ; l'autre *acquise*, c'est-à-dire obtenue par une rectification qui demeure acquise à la raison par la mémoire. Il convient toutefois d'observer que ces erreurs ne sont pas proprement des erreurs de la vue,

puisque, dans ces circonstances, la vue s'exerce selon les lois régulières de l'optique; mais bien plutôt des jugements erronés de notre esprit, qui demande à la vue ce qu'elle ne saurait lui donner.

Si le tact vient en aide à la vue, la vue de son côté, une fois instruite par le tact, le remplace, en agrandit le domaine, et nous fait saisir de grandes dimensions qui dépassent la portée de nos moyens manuels de mesure.

Enfin, la vue contribue puissamment à former en nous la notion du *beau*, soit dans la nature, soit dans les arts.

Ouïe. Par le sens de l'ouïe, l'âme perçoit les sons. L'ouïe saisit dans les sons l'*intensité* ou le degré de force, le *timbre* ou le caractère distinctif des voix, la *tonalité* ou les rapports de l'échelle musicale, l'*articulation* ou les modifications que produit l'organe de la parole. Les combinaisons de ces éléments produisent la *mesure*, le *rhythme*, la *mélodie* et l'*harmonie*.

Par le concours de l'ouïe avec le tact et la vue, nous remarquons que les sons se trouvent associés aux mouvements et au choc des corps; et au retour des mêmes phénomènes sonores nous croyons à la présence de corps semblables, indépendamment même du tact et de la vue. D'où l'on voit que l'ouïe, par les perceptions qui en dépendent, peut remplacer jusqu'à un certain point l'exercice du tact, mais cependant beaucoup moins fréquemment et avec moins de précision que ne le fait la vue.

L'ouïe est une des conditions du langage articulé, et elle contribue par la musique à la notion du *beau*.

Gout. Par le sens du goût, l'âme perçoit les saveurs avec leurs degrés et leurs nuances sans nombre. Comme nous ne goûtons d'ordinaire les objets qu'après les avoir vus ou touchés, nous associons certaines saveurs à certaines classes de corps qui nous sont connus par la vue ou par le toucher; et, lorsqu'il nous arrive de percevoir une saveur semblable, la mémoire et l'induction nous font présumer la présence de tel ou tel corps.

Odorat. Par le sens de l'odorat, l'âme perçoit les odeurs

avec leur intensité et leurs qualités diverses. L'observation tactile et l'observation visuelle, s'unissant à l'odorat, nous font reconnaître que l'existence des odeurs coïncide avec la présence des corps. La mémoire et l'induction nous font juger par les odeurs la présence de tel ou tel corps. L'odorat est l'auxiliaire du goût pour la perception de certaines saveurs.

Les objets extérieurs ne nous sont connus que par les qualités qui les mettent en rapport avec nos sens. Nous percevons directement et positivement par le tact la solidité, qui implique l'étendue et la figure, et par la vue, l'étendue et la figure, comme des qualités inhérentes à la quantité et à la disposition de la matière même des corps. Mais l'ouïe, le goût et l'odorat ne nous font pas connaître la nature du son ni celle de la saveur ou de l'odeur, considérées comme qualités inhérentes aux corps ; nous ignorons en quoi consistent ces qualités dans les corps. Il faut en dire autant de plusieurs perceptions dues au tact ou à la vue, comme le chaud, le froid, les couleurs. Lorsqu'on parle de son, de saveur, d'odeur, etc., comme de qualités qui se rencontrent dans les corps, il faut entendre uniquement qu'il y a dans ces corps certaines dispositions propres à produire dans l'âme certains effets sensibles : car il est assez clair qu'il n'y a, dans les corps, qui sont l'occasion de nos sensations, rien de semblable à ces sensations mêmes. Il n'y a, à proprement parler, dans les objets extérieurs, ni son, ni saveur, ni odeur, ni chaleur, ni couleur même, puisque ce ne sont pas les objets extérieurs qui entendent, qui goûtent, qui sentent, qui voient, etc. Ainsi ces mots entendus comme signifiant des sensations ne conviennent qu'à notre âme ; mais il ne faut pas oublier qu'ils ont une double acception dans toutes les langues, le même mot exprimant à la fois la sensation et la cause inconnue qui la fait naître. Entendus dans ce dernier sens, ils peuvent s'appliquer avec vérité aux objets extérieurs eux-mêmes.

Les deux sortes de qualités que l'on vient de signaler se

distinguent par les noms de qualités premières et de qualités secondes. Les qualités *premières* sont celles que l'on peut considérer comme les attributs fondamentaux des corps, et sans lesquelles les corps ne se conçoivent pas. La qualité première par excellence est la solidité, qui implique l'étendue et la forme, avec la triple dimension de longueur, largeur et épaisseur. Les qualités *secondes* sont celles qui pourraient n'être pas, sans que le corps cessât d'être : par exemple, les qualités dont nous acquérons l'idée par l'odorat, par le goût, par l'ouïe, savoir : l'odeur, la saveur, le son, etc. Ces qualités sont comprises secondairement dans la notion de tel ou tel corps ; mais ce qui se conçoit primitivement dans tous les corps, c'est la matière et la forme.

Conditions du témoignage des sens dans la perception extérieure. — Tout le monde convient que la perception extérieure, considérée dans son application à tel ou tel phénomène en particulier, ne doit être réputée *infaillible* que si le *témoignage des sens* est revêtu de certaines *conditions.* Ces conditions sont :

1° Que le témoignage soit *constant :* à défaut de cette condition, les perceptions de nos songes ne sont d'aucune autorité ; 2° qu'il soit *uniforme*, c'est-à-dire qu'aucun sens n'en contredise un autre. Lorsqu'un bâton plongé dans l'eau paraît rompu au point d'immersion, si l'on y porte la main, la vue et le tact se contredisent ; mais, lorsqu'on l'a retiré de l'eau, ces deux sens se trouvent d'accord ; lorsque l'on rapporte certaines sensations douloureuses à un membre amputé, le témoignage des sens n'est pas uniforme, puisque la vue et le toucher, loin de confirmer le rapport de la sensation, attestent au contraire l'absence du membre ; 3° que les *organes soient sains :* cette condition n'est pas remplie dans le cas des fiévreux, qui trouvent un mauvais goût à toutes choses, ni lorsque l'œil de l'ictérique communique une teinte jaunâtre à tous les objets.

OPINIONS DES PHILOSOPHES SUR LA PERCEPTION DES OBJETS EXTÉRIEURS.

Chacun reconnaît dans son âme, par la conscience, la *perception* de ce que l'on nomme le monde externe, et la *croyance* à la réalité objective de ce monde ; mais de ces faits purement *internes*, ou autrement de nos idées, *avons-nous le droit d'inférer avec certitude l'existence réelle des corps ?* En d'autres termes, le témoignage des sens est-il infaillible ? La perception extérieure a-t-elle une connexion nécessaire avec quelque chose, hors de nous ? Comme il n'y a pas d'identité entre nos sensations et les qualités de la matière, et que nous ne comprenons pas comment la matière peut occasionner des modifications dans notre âme , que d'ailleurs nous sommes sujets à des illusions et à des erreurs dans l'exercice de nos sens, les philosophes ont éprouvé quelque embarras pour résoudre rationnellement cette question, qui, en pratique, n'en est une pour personne. Les perceptions qui ont lieu dans les songes, dans le délire, dans certaines affections hypocondriaques, sans objet correspondant au dehors, augmentent encore la difficulté.

Selon la théorie des idées léguée par la philosophie grecque à celle du moyen âge, les qualités sensibles sont perçues par le moyen d'*images* ou *espèces intermédiaires*, particules qui, émises par les corps, sont supposées entrer en communication avec le cerveau par les organes des sens, et faire naître dans l'âme les idées sensibles. Dans le langage péripatéticien, les images émanées des corps et reçues par les sens se nommaient *formes* ou *espèces sensibles*. Ces espèces, conservées et épurées, devenant des objets de mémoire et d'imagination, prenaient le nom de *fantômes* (*phantasmata*). Épurées davantage encore, spiritualisées et offertes à l'entendement, elles se nommaient *espèces intelligibles* ; d'où est venue aussi la distinction d'espèces *impresses*, ainsi nommées parce que les objets les impriment sur nos sens, et espèces *expresses*, c'est-à-dire

exprimées des impresses et rendues intelligibles. Toutes ces dénominations diverses ont été remplacées, depuis Descartes, par le nom d'*idées*, qui s'applique mieux qu'aucun autre à tous les cas. On abandonna, à partir de cette époque, la théorie de l'émission des images : l'idée fut simplement une représentation, une chose représentative des objets, c'est-à-dire quelque chose d'intermédiaire, distinct à la fois de l'objet extérieur et de l'esprit, et qui, rendu présent d'une certaine manière à l'esprit, devient l'objet de la perception. Dans cette hypothèse, il est nécessaire de démontrer l'existence des corps, car si l'idée des choses sensibles a, de sa nature, une existence réelle, indépendamment de ce qu'elle représente, on conçoit qu'elle puisse avoir lieu sans qu'il existe aucun être matériel.

Descartes [1], après avoir examiné sérieusement la question, ne trouve pas que, de l'idée distincte de la nature corporelle, on puisse conclure nécessairement l'existence de quelque corps. Pour démontrer l'existence des corps en général, il se croit obligé de recourir à la *véracité divine*, en disant que, s'il était possible que la propension constante et universelle à croire qu'il y a des corps nous fît tomber dans l'erreur, et cela sans qu'il nous eût été donné aucune faculté pour l'éviter, Dieu, l'auteur de notre nature, serait l'auteur de notre erreur et nous tromperait lui-même, ce qui répugne à sa véracité. Il ne faut pas oublier que Descartes n'invoque la véracité divine qu'après avoir prouvé l'existence de Dieu par l'idée même de Dieu, par la notion de l'être infiniment parfait.

Cette explication de Descartes ne satisfit point Malebranche. « Pour être pleinement convaincus qu'il y a des corps, dit-il [2], il faut qu'on nous démontre non-seulement qu'il y a un Dieu, et que Dieu n'est point trompeur, mais encore que Dieu nous a assuré qu'il en a effectivement créé. » On voit donc qu'il a recours à la *révélation* pour

[1] *Méditat.* 6.

[2] *Recherche de la vérité,* t. IV, éclaircissement 6.

démontrer l'existence du monde corporel : ce qu'il explique dans le sixième *Entretien sur la métaphysique et sur la religion*, VII. Nous sommes assurés de l'existence des corps par la révélation que nous en avons, y est-il dit. Or l'auteur admet, en général, des révélations de deux sortes, les unes *naturelles,* les autres *surnaturelles* ; et il conclut ainsi : « Je suis assuré qu'il y a des corps, non-seulement par la révélation naturelle des sentiments que Dieu m'en donne, mais encore beaucoup plus par la révélation surnaturelle de la foi. »

Descartes et Malebranche croient devoir recourir, l'un à la véracité divine, l'autre à une révélation, pour démontrer l'existence des corps ; Berkeley en vient jusqu'à rejeter entièrement l'existence des corps.

G. Berkeley [1], s'appuyant sur ce principe, que nous ne percevons les objets matériels que par leur idée, principe admis par Locke aussi bien que par Descartes, en déduit que nous ne pouvons parvenir à aucune démonstration de l'existence du monde matériel. Ce philosophe n'hésite point à affirmer que ce que nous appelons *corps*, *matière*, *monde,* n'existe pas réellement; mais que l'Être suprême produit dans notre esprit certaines modifications qui nous affectent de la même manière que si elles étaient occasionnées par des corps réels. Il n'y a pour Berkeley, dans l'univers, que les âmes, et Dieu suscitant en elles des idées.

D. Hume [2] alla encore plus loin. Si de l'idée de la matière nous n'avons pas le droit de conclure l'existence des corps, de l'idée d'esprit nous ne pouvons pas plus conclure l'existence des esprits : d'où il suit que l'existence des esprits n'est pas plus certaine pour nous que celle des corps. Il n'existe pour Hume que des *impressions* et des *idées :* ce que nous appelons corps n'est qu'une collection de sensations ; ce que nous appelons esprit n'est qu'une collection

[1] *Principe de la connaissance humaine*, et *Dialogue entre Hylas et Philonoüs.*

[2] *Essais philosophiques.*

de pensées, sans substance. Un scepticisme aussi outré devait provoquer une réaction.

Vers la fin du siècle dernier, le philosophe écossais Th. Reid entreprit d'expliquer la perception des objets extérieurs d'une manière tout à fait différente de la théorie accréditée jusqu'à lui. Il reconnaît toutefois [1] que le P. Buffier, au commencement du dix-huitième siècle, dans son *Traité des premières vérités*, s'était écarté sur ce point de l'opinion de son temps. Déjà même, au dix-septième siècle, Ant. Arnaud, dans son livre *des Vraies et des Fausses Idées*, ouvrage dirigé contre le système de Malebranche, avait modifié la théorie reçue, en soutenant que la *perception* et l'*idée* ne sont qu'une seule et même chose, désignée par deux noms différents ; mais il n'avait pas cessé de reconnaître la nécessité de prouver l'existence du monde matériel.

Selon le philosophe écossais, notre conviction de l'existence de la matière doit être considérée comme *un fait de notre nature qui n'a besoin de s'expliquer par aucun autre.* « Nul ne s'avise [2] de chercher une raison pour croire à ce qu'il perçoit : le sauvage le plus ignorant est aussi complétement convaincu de la réalité de ce qu'il voit, de ce qu'il entend, de ce qu'il touche, que le plus habile logicien. La nature de notre entendement nous détermine à recevoir un axiome mathématique, comme une vérité première qui en engendre d'autres et qui n'est engendrée par aucune ; et, de même, la nature de notre faculté perceptive nous détermine à admettre l'existence de ce que nous percevons distinctement comme un principe dont nous pouvons déduire d'autres vérités, mais qui n'est déduit lui-même d'aucune vérité supérieure. » Le témoignage clair et distinct de nos sens produit une conviction immédiate et irrésistible ; raisonner pour ou contre cette évidence, c'est insulter le *sens commun* ; et la seule raison qu'il y ait lieu

[1] *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, essai VI, chap. VII.

[2] Essai II, ch. V.

de donner de l'existence des objets matériels, c'est qu'il est impossible de ne pas y croire.

D'après la doctrine de Reid, l'âme perçoit *directement* les corps eux-mêmes, et non pas seulement en elle-même par ses idées. En effet, lorsque l'âme est mise en rapport avec quelque objet, soit par le tact, soit par la vue, etc., elle se dirige immédiatement au dehors vers cet objet ; au lieu que, si elle ne l'apercevait qu'en elle-même par son idée, elle se replierait sur elle-même, et ne devrait pas être affectée autrement que lorsque la mémoire et l'imagination représentent quelque objet absent. A l'objection qui se tire de certaines affections hypocondriaques, le docteur écossais répond que les lois générales de l'intelligence humaine ne sont pas détruites par l'exception d'un petit nombre de personnes dont les facultés sont dérangées par quelque vice originel ou par quelque désordre accidentel. Reste encore, toutefois, une difficulté dont il n'est pas aussi facile qu'on pourrait le croire de donner une solution pleinement satisfaisante : c'est celle qui se tire des songes, durant lesquels l'âme se porte vers le dehors, comme sur des objets réels, avec une pleine conviction de l'existence de ces objets, qui cependant n'existent pas. Chacun, néanmoins, connaît assez les différences du sommeil et de la veille, pour imaginer ce qu'il est possible de répondre sur ce sujet. On peut toujours dire, entre autres choses, que l'homme est loin d'avoir dans le sommeil cette réflexion soutenue et cette pleine possession de soi-même qui caractérisent l'état de veille ; que notre mémoire ne peut lier nos songes les uns avec les autres et avec toute la suite de notre vie, comme elle lie les choses qui nous arrivent quand nous sommes éveillés ; que les songes ne sont qu'une imitation très-imparfaite de la veille ; et que, par conséquent, on ne peut légitimement conclure de l'un à l'autre de ces états.

Quelque mode d'explication que l'on admette pour se rendre compte de l'existence des corps, il faut toujours reconnaître que la perception externe, tout en nous révélant l'existence réelle de la matière, ne nous apprend pas

ce que sont les corps dans leur nature intime. La matière, mathématiquement divisible à l'*infini*, ou, comme le dit Descartes, à l'*indéfini*, échappe, quant à ses principes constituants, à toute détermination positive. Il nous est également impossible de déterminer les dimensions absolues de l'étendue des corps, car les objets sont plus ou moins grands pour nous, selon la conformation de nos yeux et selon les instruments d'optique à notre usage. Il n'est pas certain, dit Malebranche[1], qu'il y ait deux hommes dans le monde qui voient les objets de la même grandeur, et quelquefois un même homme les voit plus grands d'un œil que de l'autre. Malebranche cite plusieurs exemples de ce dernier cas. Nous ne connaissons donc les choses matérielles que dans leurs rapports avec nous ; et néanmoins nous les connaissons comme des substances réelles, à l'existence desquelles nous croyons irrésistiblement.

3° De la conception ou de la raison.

Dans la *conscience* et dans la *perception extérieure*, l'esprit atteint directement son objet par la simple application de sa faculté perceptive *à des faits qui tombent sous l'observation*, savoir, les phénomènes de l'âme et ceux du monde matériel.

Mais il existe un ordre de connaissances qui ont pour objet, non de simples faits susceptibles d'être observés comme tels dans leur réalité présente, mais bien des rapports entre les faits, des notions abstraites, des vérités nécessaires et absolues. C'est ce qu'on appelle plus spécialement *les idées*, lesquelles constituent proprement la *raison*, c'est-à-dire l'*intelligence dans son mode supérieur*. En ce cas, l'entendement *se forme en quelque sorte son objet pour le saisir*. Cette opération de l'entendement est ce qu'on appelle une *conception*, c'est-à-dire l'*acte d'avoir une idée,* selon le mode qu'on vient d'expliquer.

[1] *Recherche de la vérité*, I.

Dans la conception, comme dans toute perception, l'âme est à la fois *passive* et *active*; l'idée se produit sous l'influence de différentes causes, et l'âme la saisit par son activité.

Lorsque l'entendement *conçoit des rapports* entre les choses, comme des ressemblances ou des différences, etc., la conception présuppose une *comparaison* et doit aboutir à une affirmation, c'est-à-dire à un *jugement*.

Lorsque l'entendement *conçoit les genres et les espèces*, la conception s'identifie avec la *généralisation*.

Lorsque l'entendement *conçoit les vérités nécessaires et absolues*, ce sont les *conceptions de la raison pure* ou les idées dans leur expression la plus haute.

Ces divers points de vue de la *raison* seront mis en lumière dans les paragraphes qui doivent suivre, et à l'article de la *formation des idées*.

§ III. *Du jugement et de la comparaison.*

La comparaison et le jugement sont deux opérations qui ont entre elles une liaison si intime, qu'il ne serait guère possible de les traiter tout à fait à part l'une de l'autre : en effet, le jugement est le but de la comparaison, et la comparaison est une condition nécessaire pour un très-grand nombre de jugements; nous considérerons donc ces deux opérations dans leurs rapports réciproques, en même temps que dans leur nature propre.

DE LA NATURE DU JUGEMENT.

Lorsque nous portons notre attention sur ce qui peut être pour nous objet de connaissance, soit dans le monde interne, soit dans le monde externe, nous concevons l'existence et les qualités des êtres, et nous découvrons immédiatement des rapports de substance et de mode, de cause et d'effet, de ressemblance et de différence, de temps et de lieu, etc. La conception de l'existence réelle, des qualités et des rapports, donne lieu à une adhésion ou *affirmation men-*

tale qui constitue ce que l'on appelle un *jugement*, c'est-à-dire *un acte de l'entendement qui prononce sur la réalité et sur les rapports des choses.*

Le jugement, considéré en lui-même, est un acte *simple*, qui consiste uniquement dans l'affirmation mentale; mais, lorsqu'il est exprimé par les termes du langage, c'est-à-dire formulé en *proposition*, on distingue dans cette *énonciation du jugement* trois éléments : ce dont on affirme quelque chose, c'est-à-dire le *sujet*, ce qui est affirmé du sujet, c'est-à-dire l'*attribut*, et le rapport de l'un à l'autre ou la *copule*. Dans cette proposition : *l'âme humaine est une substance immatérielle, l'âme humaine* est le sujet ; *est*, la copule ou le verbe ; *une substance immatérielle*, l'attribut.

C'est le *verbe* qui correspond à l'acte interne d'affirmation ; car affirmer, c'est déclarer qu'une chose *est* simplement, ou qu'elle *est* telle ou telle, c'est-à-dire modifiée de tel ou tel attribut. Le verbe être est le seul verbe proprement dit ; les autres ne sont que des locutions abrégées qui comprennent en un seul mot le verbe être et l'attribut, par exemple : *j'écris*, c'est-à-dire, *je suis écrivant ; va*, c'est-à-dire, *toi, sois allant*. Sans le verbe, qui est proprement l'expression du jugement, il n'y a point de proposition, point de phrase, point de sens complet par conséquent : d'où l'on peut déduire que c'est le jugement qui donne la vie à la pensée, et que les termes dont le jugement n'a pas déterminé les rapports sont plutôt des éléments de pensée que la pensée même.

DES JUGEMENTS PRIMITIFS.

Le simple concept d'un objet est toujours, sans contredit, un fait distinct de l'affirmation mentale de sa réalité ; cependant les notions mêmes que nous avons des choses ne sont entrées dans notre esprit qu'avec le jugement. Par exemple, l'idée du *moi*, celle d'existence, les idées de corps, de couleur, qui entrent dans la formule des jugements suivants : *j'existe, ce corps existe, ce corps est coloré,* ne se

sont pas d'abord montrées à notre âme, à l'état abstrait; et nous ne sommes pas arrivés à juger que nous existons, que tel corps existe, qu'il est coloré par la comparaison des idées abstraites de *je* ou *moi* et d'*existence*, de corps et de couleur. Dans le phénomène de l'observation psychologique, nous nous sommes affirmé immédiatement à nous-mêmes notre propre existence; nous avons jugé primitivement et spontanément le *moi* comme un être réellement existant. Il en est de même pour les jugements : je veux, je sens, je pense, etc. Pareillement ce n'est pas à l'aide de l'idée abstraite de couleur, ni, par exemple, de celles de neige et de blancheur, que nous avons appris que tel corps est coloré et que la neige est blanche. Ce n'est qu'après avoir jugé immédiatement de la couleur de ces corps dans le simple fait de l'observation sensible que, séparant ensuite ce qui était uni dans la synthèse primitive, nous avons pu considérer à part les idées de corps et de couleur, et en faire la comparaison pour nous rendre compte de ce que nous savions déjà.

Les jugements que l'on porte spontanément sur un objet considéré en lui-même, sans rapport à aucun autre, sont des *jugements primitifs*, non comparatifs; mais il y a un grand nombre de jugements *ultérieurs*, fondés sur une comparaison et que l'on appelle *jugements comparatifs.*

DE LA COMPARAISON ET DES JUGEMENTS COMPARATIFS.

La *comparaison* est *une opération par laquelle l'esprit porte son attention sur plusieurs objets pour en déterminer les rapports.* Cette opération implique naturellement une attention multiple et simultanée. *Sans une comparaison*, plus ou moins prompte dans la pensée, *les idées de rapport*, qui sont extrêmement nombreuses, n'existeraient pas pour notre esprit.

La comparaison est l'antécédent nécessaire de la plupart de nos jugements, savoir, ceux qui se fondent sur des rapports. C'est d'après la comparaison que nous jugeons des

ressemblances et des différences, de l'égalité, de la supériorité ou de l'infériorité, de la distance, de l'union ou de l'opposition, des causes et des effets, etc.

Les *idées* entrées dans l'intelligence avec des jugements primitifs et exprimées par les termes du langage fournissent matière à des comparaisons, et deviennent la source d'un grand nombre de *jugements comparatifs*, formulés en *propositions*, par exemple : *Dieu est bon ; l'intempérance est nuisible*; *l'hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu.*

Lorsqu'on cherche par la comparaison à déterminer les rapports entre les choses ou les idées, on s'aperçoit que tantôt il y a de la convenance entre les objets et tantôt de la disconvenance ; que tel attribut appartient ou n'appartient pas à tel sujet ; que telle idée renferme ou exclut telle autre idée : alors le jugement rapproche ou sépare, *affirme* ou *nie,* c'est-à-dire prononce le *oui* ou le *non,* suivant la différence des conceptions de l'esprit. De là deux formes de jugements, le *jugement affirmatif* et le *jugement négatif,* par exemple : *Dieu est bon ; Dieu n'est pas injuste.*

Il faut remarquer cependant qu'en un sens, celui même de l'étymologie du mot, le terme d'*affirmation* est applicable, soit au jugement proprement affirmatif, soit au jugement négatif ; car on peut affirmer, c'est-à-dire assurer, prononcer qu'une chose est ou qu'une chose n'est pas : entendu ainsi, tout jugement se ramènerait à une affirmation. Cette analogie entre les deux formes de nos jugements est, du reste, tellement réelle, qu'un jugement tout à fait identique peut se produire indifféremment sous la forme dite affirmative et sous la forme négative, par exemple : *cette loi n'est pas juste, cette loi est injuste ; l'âme est immortelle, l'âme n'est pas mortelle.*

DIFFÉRENTES SORTES DE JUGEMENTS.

Outre les *distinctions fondamentales* données précédemment, on reconnaît dans les jugements différents *caractères*

d'après lesquels on les désigne de la manière suivante :

1° Les jugements formés d'après l'observation et l'expérience se nomment jugements *empiriques*, par exemple : *l'air est pesant.* On donne le nom de *rationnels* à ceux qui sont le produit de la raison, comme celui-ci : *tout phénomène a une cause.*

2° Lorsque l'objet du jugement apparaît à l'esprit comme une vérité qui porte avec elle sa démonstration et qui rend immédiatement le doute impossible, le jugement est dit *apodictique*, c'est-à-dire *d'une évidence immédiate*, par exemple : *j'existe ; le tout est plus grand que sa partie ;* d'autres jugements ne sont *évidents qu'après démonstration*, par exemple : *le carré construit sur l'hypoténuse du triangle rectangle est égal à la somme des carrés construits sur les deux autres côtés.* — Un jugement est *certain*, lorsqu'il exclut toute crainte et tout péril d'erreur, comme celui-ci : *deux choses égales à une troisième sont égales entre elles.* Si le jugement se fonde sur des raisons graves, mais n'excluant pas tout péril d'erreur, ce jugement est *probable*, plus ou moins, selon le plus ou le moins de gravité des raisons. La proposition suivante : *Le système de Copernic est le vrai système du monde*, est probable au plus haut degré. On distingue aussi des jugements qui ont les qualités contraires, savoir des jugements *inévidents, incertains, improbables.* — Le jugement considéré comme une simple hypothèse, indépendamment de tout degré de vraisemblance, se nomme jugement *hypothétique*, par exemple : *les planètes sont habitées.*

3° Les jugements sont *vrais* ou *faux*, suivant que les choses sont ou ne sont pas telles qu'on les juge. Exemple de jugement vrai : *le bien et le mal diffèrent essentiellement ;* de jugement faux : *il est permis de rendre le mal pour le mal.*

4° Le jugement est *nécessaire* toutes les fois que l'esprit y est porté irrésistiblement ; c'est de cette manière que nous jugeons qu'il existe des corps. Il est *libre*, si l'on pouvait s'abstenir de le porter. On a contesté qu'il y eût

des jugements libres, sous le prétexte qu'on n'a pas le pouvoir de juger d'une manière différente de ce que conçoit l'intelligence, et qu'il ne dépend pas de nous de comprendre les choses d'une manière plutôt que d'une autre. Pour se convaincre qu'il y a réellement des jugements libres, il suffit de remarquer que très-souvent nos jugements se forment sous l'influence de passions que nous devrions réprimer, et de causes d'erreur auxquelles nous devrions remédier. Si donc, par une négligence coupable, nous ne corrigeons pas les causes de nos erreurs, les jugements erronés que nous portons nous sont imputables, comme voulus librement dans leur cause. Chacun sait les illusions que les hommes se font tous les jours par les secrètes influences de leur volonté.

5° Enfin, on distingue encore des jugements *spéculatifs* ou *théoriques* et des jugements *pratiques*, termes qui s'entendent d'eux-mêmes. Exemple de jugement spéculatif : *Dieu est parfait ;* de jugement pratique : *Il faut aimer Dieu et observer ses lois.*

La question du jugement se complétera dans la *Logique*, au chapitre de la certitude, et dans celui des causes de nos erreurs.

§ IV. *Du raisonnement.*

Le jugement, comme on vient de le voir, est une faculté qui prononce sur la réalité et sur les rapports des choses. Or un jugement peut en renfermer implicitement un ou plusieurs autres; un ou plusieurs jugements peuvent mener à un jugement final ou conclusion. *La faculté de tirer des jugements d'autres jugements* se nomme, en général, *raisonnement.* On raisonne également, soit qu'on fasse résulter un ou plusieurs jugements d'un seul, soit un seul de plusieurs. Il y a raisonnement toutes les fois que, tel ou tels jugements étant supposés, on en conclut que l'on doit admettre au même titre tel ou tels jugements.

RAISONNEMENT PAR DÉDUCTION.

Lorsqu'on dit, par exemple, *la vertu est aimable*, on affirme un rapport de convenance entre les deux termes vertu et aimable. Si, décomposant le terme vertu et prenant l'un des éléments qui y sont contenus, la justice, je le suppose, on dit : *la justice est aimable,* on forme un second jugement résultant du premier, qui le contenait implicitement, puisque l'idée de justice fait partie de l'idée de vertu. On peut faire de même pour les idées de sagesse, de charité, de générosité, de modestie, de douceur, etc., et raisonner ainsi : *la vertu est aimable*, donc *la justice est aimable,* donc *la sagesse est aimable,* donc *la charité est aimable*, etc. De cette manière, on fera sortir du premier jugement un certain nombre de jugements qui y sont contenus. On dirait pareillement, en décomposant le second terme de la proposition : *Dieu est parfait,* donc *Dieu est bon,* donc *Dieu est juste*, donc *Dieu est sage*, donc *Dieu est aimable,* etc.

Cette manière de raisonner constitue le raisonnement par *déduction*. On y procède du général au particulier, du genre à l'espèce, du principe à la conséquence.

Toutefois la forme de raisonnement telle qu'on vient de l'exposer ne rend pas compte, d'une manière complète, des opérations de l'âme dans l'exercice de la déduction. En effet, lorsqu'on dit : *la vertu est aimable,* donc *la justice est aimable*, on ne déduit le second jugement du premier que parce que l'on conçoit intérieurement que l'idée de justice est renfermée dans celle de vertu, ou, ce qui revient au même, parce que l'on a au fond de sa pensée ce jugement implicite : *la justice est une vertu.* Il faut donc énoncer ce jugement, qui est le motif de la déduction, pour avoir un raisonnement déductif complet ; ce sera un *syllogisme* ainsi conçu :

La vertu est aimable ,
Or la justice est une vertu :
Donc la justice est aimable.

Cette explication se rapporte exactement à la règle fondamentale du syllogisme, formulée en ces termes dans la Logique de Port-Royal [1] : *que l'une des deux propositions doit contenir la conclusion, et l'autre faire voir qu'elle la contient.*

La forme syllogistique sera expliquée avec plus d'étendue dans la Logique. Présentement il ne s'agit que de la *faculté de raisonner*, considérée en *général,* sans entrer dans le détail de ses formes ni de ses règles.

RAISONNEMENT PAR INDUCTION.

Nous avons vu que l'on raisonne par déduction, en passant de jugements plus généraux à d'autres qui le sont moins, ou du genre à l'espèce. Si l'on s'élevait du particulier au général, des espèces au genre, des conséquences au principe, on raisonnerait par *induction.* Ainsi, par exemple, si l'on commence par affirmer un rapport de convenance entre les deux termes Français et blancheur, en disant : *les Français sont blancs*, et que l'on fasse de même à l'égard des autres nations de la même partie du globe, comme les *Anglais,* les *Allemands,* les *Russes*, les *Italiens*, etc., on arrivera à cette conclusion commune : donc *les Européens sont blancs.* Ce sera un raisonnement inductif.

Le raisonnement par induction ne peut être vrai et certain pour tous les cas, qu'autant que l'on n'aura rien omis dans l'énumération des éléments partiels qui composent l'idée totale ; alors seulement on pourra affirmer du tout ce que l'on aura affirmé de chaque partie.

Ce serait mal raisonner que de dire : *la théodicée et la morale sont utiles*, donc *la philosophie est utile.* Pour conclure sans restriction l'utilité de la philosophie, il ne suffit pas d'avoir établi l'utilité de plusieurs de ses parties, mais il faut qu'énumérant les diverses parties qui la composent, on puisse dire avec vérité : La psychologie est utile, la

[1] Troisième partie, chap. II.

logique est utile, la morale et la théodicée sont utiles; alors on conclura par une induction légitime : donc *la philosophie est utile.*

Les *raisonnements d'analogie*, c'est-à-dire ceux par lesquels on conclut de la ressemblance des effets à l'identité de la cause, ne sont pas autre chose que des raisonnements *inductifs,* dans lesquels l'analogie est le fondement d'une *induction,* tantôt certaine, tantôt seulement probable, donnant matière à la *déduction.*

La question présente se complétera dans la Logique, à l'article de l'*analogie,* de l'*induction* et de la *déduction*, où l'on expliquera plus à fond la nature de ces procédés.

On peut appliquer au raisonnement un grand nombre des distinctions qui se remarquent dans le jugement. On distingue des raisonnements *empiriques* et des raisonnements *rationnels*, des raisonnements *évidents, certains* ou *probables,* et leurs contraires ; on en distingue de *vrais* et de *faux,* de *spéculatifs* ou de *pratiques*, etc. On peut voir la signification de ces termes au paragraphe précédent.

Le raisonnement exprimé par des propositions se nomme *argument.* On donne le nom d'*argumentation* à l'action de faire des arguments.

§ V. *De l'abstraction et de la généralisation.*

Quoique l'abstraction et la généralisation ne soient point des opérations identiques, leurs produits, c'est-à-dire les idées abstraites et les idées générales, s'identifient le plus souvent. En effet, toutes les idées générales sont des idées abstraites ; cependant il y a un certain nombre d'idées abstraites qui ne sont point des idées générales, ainsi qu'on l'expliquera ci-après.

1° De l'abstraction.

Les objets avec lesquels nous sommes mis en rapport par nos facultés nous présentent presque toujours des phéno-

mènes complexes. Ainsi, lorsque nos organes des sens reçoivent quelque impression d'un objet corporel, nous percevons à la fois la substance de ce corps et ses diverses qualités, comme l'étendue, la forme, la couleur ; et pour certains corps, l'odeur, la saveur, etc. Notre âme elle-même présente à l'observation des phénomènes nombreux et variés, dans l'exercice simultané de ses puissances. Or il est aisé de comprendre qu'à raison de la faiblesse de notre intelligence, qui ne peut tout saisir à la fois, nous n'aurions qu'une idée vague et confuse des objets, si nous n'avions la faculté d'observer à part les qualités, la substance ou les rapports. Ce pouvoir de notre âme, c'est l'*abstraction*, dont l'exercice peut se définir : *une opération par laquelle l'esprit humain sépare de leur substance ou les unes des autres les qualités des êtres, quoique dans la nature elles n'existent pas séparément.*

Dans un objet matériel, par exemple dans un fruit, on peut considérer la forme, la couleur, la saveur, la pesanteur, etc., indépendamment de la substance même, ou la forme indépendamment de la couleur, la couleur indépendamment de la saveur, etc. Dans notre âme on peut observer séparément les diverses facultés : la sensibilité, l'intelligence, la volonté, ainsi que les facultés secondaires, quoique ce ne soient point autant d'êtres différents, mais bien un seul et même être, tout à la fois actif, intelligent et sensible. Pour ce qui concerne les objets extérieurs, l'exercice de l'abstraction est singulièrement facilité par la distinction des sens et la spécialité de leurs organes. Par le tact, nous percevons la forme, l'impénétrabilité, etc.; par l'œil, nous percevons les couleurs ; par les autres sens, nous percevons séparément le son, l'odeur, la saveur du même corps. Nous sommes donc portés, par notre constitution même, à considérer ces modes isolément les uns des autres ; c'est ce qui a fait dire à Laromiguière que le corps humain est, pour ainsi dire, une machine à abstractions [1].

[1] Onzième leçon, partie II.

C'est surtout dans les sciences que l'abstraction est nécessaire, et qu'elle donne les résultats les plus importants. L'esprit humain, sentant sa faiblesse et les bornes de ses facultés, éprouve le besoin de ne pas trop embrasser à la fois ; et c'est pour cette raison que les objets de nos études ont été divisés en un si grand nombre de sciences à part. Le nom de chaque science exprime une abstraction : physique, chimie, astronomie, géographie, géologie, etc., ont chacune pour objet quelque point de vue spécial, tiré par l'abstraction de l'ensemble des choses. Dans les mathématiques, la science abstraite par excellence, on ne se contente pas d'abstraire telle ou telle propriété, telle ou telle loi des objets matériels, on y fait abstraction de la matière elle-même : tout y est abstrait. le point de départ et les résultats, les principes et les conséquences. On conçoit, néanmoins, que si les mathématiques se composent d'abstractions, elles ont été précédées de la connaissance du monde corporel, qui a fourni matière aux abstractions. Ainsi la géométrie a dû abstraire successivement de la substance des corps, l'étendue avec trois dimensions, ou le volume, une longueur et une largeur sans profondeur, ou la surface, une longueur sans largeur et sans épaisseur, ou la ligne, et s'arrêter à l'élément générateur, au point.

Il suffit que nous considérions à part quelques propriétés des objets ou même une seule, pour qu'il y ait abstraction ; mais, si nous conduisons l'abstraction avec ordre sur les différentes propriétés des objets, de manière à les connaître toutes, c'est-à-dire à connaître les objets tels qu'ils sont dans leur totalité, alors l'abstraction sera devenue l'*analyse*. D'où l'on voit que l'abstraction est un des éléments de toute observation, et l'un des principes de la méthode.

L'abstraction est une nécessité pour l'intelligence humaine, qui ne peut, comme l'intelligence divine, contempler à la fois les qualités, la substance et les rapports des choses. C'est un moyen de suppléer à notre impuissance. Loin donc que l'abstraction soit, comme on l'imagine souvent, un obstacle à la clarté des idées, loin que le mot abstrait doive

être réputé synonyme de difficile ou d'inintelligible, au contraire, l'abstraction est le seul moyen que nous ayons d'acquérir des connaissances. S'il nous semble qu'il soit difficile de comprendre les sciences dites abstraites, c'est qu'effectivement il est plus difficile de comprendre, même avec un moyen qui en facilite l'étude, un enchaînement de vérités qui demande une attention soutenue, que d'acquérir des connaissances superficielles et sans suite sur d'autres sujets, ou de ne rien apprendre du tout. Mais il n'en est pas moins constant que l'abstraction est un moyen de comprendre, et non un obstacle.

Un des écueils de l'abstraction est de prendre des phénomènes purement intellectuels pour des existences réelles, hors de la pensée. C'est ce défaut de l'esprit qui a créé les entités chimériques de la scolastique, empruntées d'ailleurs en grande partie à l'antiquité, telles que les *causes occultes*, les *vertus*, comme la *vertu frigorifique* ou la *vertu calorifique*, les *sympathies*, les *antipathies*, la *quiddité*, l'*hæccéité*, et plus tard, l'*archæum* de Paracelse, la *phlogistique* de Stahl, etc. C'est une illusion du même genre, entre autres causes, qui avait peuplé l'Olympe de vertus et de vices personnifiés, c'est-à-dire d'abstractions réalisées. Les hypothèses de la science moderne elle-même ne sont pas exemptes de cette illusion.

La faculté d'abstraire a encore pour les esprits systématiques, et pour ceux qui se passionnent aisément, l'inconvénient d'aboutir à ne voir les hommes et les choses que sous un seul point de vue. De là résulte l'esprit exclusif ou la partialité, qui consiste à tenir exclusivement pour un seul parti et à le favoriser aux dépens de l'équité.

2o De la généralisation.

Si l'on suppose que nous considérions séparément, par l'abstraction, les qualités de chacun des êtres que nous offre la nature, sans jamais établir de rapports entre ces êtres ni entre leurs qualités, alors chaque être, chaque fait

de la nature serait l'objet de notions tout à fait à part, et il faudrait, par conséquent, dans le langage, un terme particulier pour chacune de ces notions isolées. On conçoit, dès lors, tout ce que cette innombrable multiplicité de termes et d'idées, si elle était possible, produirait d'embarras et de confusion dans notre intelligence.

Dans la réalité, cet inconvénient n'existe pas pour l'esprit humain, puisque nous avons la faculté de réunir un certain nombre de ces notions abstraites-individuelles en une seule idée, et de les exprimer en un seul terme. La manière dont cette faculté s'exerce, dans un cas donné, consiste à saisir, parmi les propriétés que l'abstraction nous découvre dans les êtres, une propriété commune à un certain nombre d'objets, multiple en ce sens qu'elle modifie plusieurs êtres, et à l'exprimer en un seul terme applicable à toute une classe d'êtres. Ainsi, à la vue d'une certaine quantité de lait ou de neige, à la vue d'une feuille de papier, d'un mur blanchi, j'acquiers successivement les idées *abstraites-individuelles* de la blancheur de ce lait, de cette neige, de cette feuille de papier, de ce mur. Il en serait de même de tout autre objet possédant la même propriété. Mais si, effaçant de la pensée tout ce qui distingue chacun de ces objets en particulier, je me borne à considérer la qualité de blancheur, indépendamment de toute existence individuelle, ce sera alors une idée *abstraite-générale*, ou simplement une idée *générale*. *La faculté de concevoir d'une manière indépendante de toute existence individuelle, une qualité abstraite commune à un certain nombre d'êtres*, se nomme *généralisation*.

On comprend aussi sous la dénomination d'*idées générales* certaines notions nécessaires, *universelles*, qui font partie de la *raison commune* de tous les hommes, et qui ne se forment pas selon le procédé de généralisation que l'on vient de décrire. Ce sont les notions *absolues* de l'infini, de l'éternel, du bien, du beau, du vrai, de la justice, du devoir, etc. Ces notions se produisent en nous par des jugements que l'on peut considérer comme un développement

primitif, universel et nécessaire de l'entendement humain. Il en sera question un peu plus loin, à l'article *de l'Origine et de la Formation des idées.*

La généralisation distribue les êtres en un certain nombre de *classes*. Ces classes se composent de genres et d'espèces. Les genres et les espèces se forment des individus. Chaque être, pris à part, chaque objet réel, considéré dans sa totalité, est un *individu :* le soleil, tel autre astre, tel homme en particulier, un animal, un végétal, un grain de sable, sont des individus. L'individu, en latin *individuum*, est ainsi appelé, parce qu'on le considère comme ne pouvant se diviser en plusieurs êtres semblables à ce qu'il est lui-même dans sa totalité individuelle ; tandis qu'une classe, le genre humain, par exemple, comprend plusieurs êtres semblables entre eux dans la notion d'homme qui constitue le genre. Un certain nombre d'individus, considérés comme ayant les propriétés caractéristiques communes, forme ce qu'on appelle un *genre*. Lorsque l'on remarque des *différences* dans les individus qui appartiennent à un genre, ces différences, si elles sont notables, et si elles se trouvent les mêmes dans un certain nombre d'individus, donnent lieu à distinguer des *espèces*.

Chaque espèce contient les propriétés caractéristiques du genre, et de plus les différences qui la spécifient, en la distinguant des autres espèces. Les espèces sont, d'ailleurs, le produit de la généralisation, et les idées d'espèce sont des idées générales aussi bien que celle de genre.

Sous les espèces se trouvent les individus, d'où l'on peut remonter aux espèces et au genre. Par exemple, un *éléphant*, pris à part, est un *individu;* un certain nombre d'individus offrant les mêmes caractères distinctifs, c'est-à-dire, dans le cas présent, une taille très-élevée, une peau épaisse et rude, une trompe longue et mobile, douée à son extrémité d'un tact très-fin, et servant d'organe de préhension, deux dents qui se recourbent et se prolongent en forme de défenses, etc., constituent l'*espèce des éléphants.* Si on la compare à d'autres espèces comme celles du rhinocéros,

du lion, du cheval, etc., on trouvera, au milieu des différences les plus nombreuses, quelque chose de commun à toutes ces espèces, savoir l'organisation, la vie, la locomotion, qui caractérisent le *genre animal*, comprenant les diverses espèces d'animaux.

Nous pouvons réunir, dans les classes que nous formons, un nombre plus ou moins considérable d'êtres aux caractères communs. C'est pour cela que nous concevons des notions générales de divers degrés, rentrant les unes dans les autres. L'être est le genre suprême, au-dessus duquel l'esprit n'en peut concevoir d'autre. Dans l'échelle des genres et des espèces, dont l'être occupe le sommet, et par laquelle on descend aux individus, chaque degré intermédiaire peut être genre à l'égard d'un degré inférieur, et espèce à l'égard d'un degré supérieur. Chaque classe prend le nom d'espèce, quand on la compare à une classe plus générale dans laquelle elle est comprise, et le nom de genre, quand on la compare à une classe moins générale qu'elle comprend. Ainsi l'*arbre*, espèce par rapport au *végétal*, est genre par rapport au *chêne*. Il arrive souvent, dans les classifications, que chaque degré de l'échelle porte un nom particulier, comme dans l'histoire naturelle, où l'on distingue des règnes, embranchements, classes, ordres, familles, tribus, genres et espèces; mais ces diverses dénominations désignent seulement différents degrés de la même nature; ce sont toujours des idées générales, des genres ou produits de la généralisation.

Deux points de vue sont à distinguer dans nos idées, spécialement dans les idées générales: la compréhension et l'extension. La *compréhension*, c'est ce qui constitue la notion même que nous nommons une idée, soit qu'elle contienne plusieurs éléments, comme l'idée complexe, ou qu'elle n'offre qu'une conception unique, comme l'idée simple. Par exemple, une âme raisonnable et un corps organisé forment la compréhension de l'idée d'homme; c'est ce que l'on comprend lorsqu'on l'entend énoncer. L'*extension* est le nombre des êtres auxquels une idée est ap-

plicable, c'est l'étendue de l'idée : ainsi Pierre, Paul, etc., en un mot, tous les individus du genre humain, forment l'extension de l'idée d'homme. Les idées formées en classes par la généralisation peuvent avoir plus ou moins d'extension, et c'est par là qu'elles sont plus ou moins générales les unes que les autres. Plus une idée est générale, plus elle a d'extension, mais aussi en même temps moins elle a de compréhension. L'idée d'*être*, la plus générale des idées, a pour extension tout ce qui est, c'est-à-dire l'universalité des êtres, tant matériels qu'immatériels ; mais elle n'a pour compréhension que la simple notion de l'être. L'idée de *corps* n'a pour extension que la classe des objets matériels, mais elle a pour compréhension toutes les propriétés qui appartiennent à l'essence de la matière. On trouverait de même que l'idée de *végétal* a moins d'extension que celle de corps, mais qu'elle en a plus que celle d'*arbre*, et, à mesure que l'on verrait décroître l'extension, on verrait croître la compréhension.

Abstraire et généraliser sont deux opérations tout à fait distinctes, bien qu'elles aient entre elles la connexion la plus intime. L'abstraction considère à part les propriétés des êtres, la généralisation réunit ces notions abstraites pour en former des classes d'après certains rapports communs. De là il est aisé de comprendre que l'on peut bien abstraire sans généraliser, mais qu'on ne peut généraliser sans abstraire. Les propriétés communes à une classe d'objets peuvent, dans certains cas, s'ériger en *lois*, à l'aide de l'induction. C'est ainsi qu'ayant remarqué constamment que les objets matériels tombent vers la terre s'ils ne sont pas soutenus, on généralise cette propriété, et en même temps l'on constate l'existence d'une loi, celle de la *gravitation*.

Sans généralisation, il n'y aurait pas de sciences, car les sciences consistent principalement à rattacher les faits individuels à des principes généraux, à des lois. Les idées générales entrent pour la plus forte part dans la composition du discours ; car, le plus souvent, le sujet des propo-

sitions est un terme général, ou, s'il est individuel, l'attribut est abstrait et range le sujet dans une classe. Par exemple, dire d'un homme qu'il est bon, c'est lui attribuer la qualité abstraite de bonté, et le mettre au rang des êtres bons.

§ VI. *De la mémoire et de l'association des idées.*

Nous rangeons ces deux procédés de l'entendement sous une division commune, parce que l'association, bien que distincte, comme procédé, du simple fait de la mémoire, ne donne cependant pour résultat qu'une modification dans l'ordre de conservation et de retour des notions acquises.

1° De la mémoire.

La faculté de connaître serait extrêmement bornée, presque nulle même, dans son développement et dans ses produits, si l'âme n'était douée du pouvoir de conserver et de se rappeler au besoin les connaissances qui lui ont été présentes successivement. Ce pouvoir de l'âme, c'est la *mémoire*, que l'on peut définir : *la faculté de retenir et de se rappeler les connaissances acquises*. Ces notions se conservent et nous reviennent sous la forme que leur donnent les mots du langage, et aussi, pour les objets sensibles, sous la forme d'images de ces objets.

La plupart de nos facultés ont des rapports nécessaires avec la mémoire. Les facultés dont l'exercice suppose une pluralité de phénomènes et une durée successive quelconque, telles que le jugement précédé d'une comparaison, le raisonnement, la généralisation, l'association des idées, ne peuvent pas avoir lieu sans quelque degré de mémoire. Quant à celles qui n'ont besoin que d'un instant pour se produire, comme la perception et l'attention, elles se réduiraient, sans la mémoire, à nous donner la connaissance d'un seul objet, celui qui serait actuellement présent à l'esprit. Il n'y a de passé pour nous que par la mémoire, et

sans la mémoire nous ne connaissons que le point précis du temps où nous sommes, où nous pensons.

On définit la mémoire, la faculté de se rappeler des *connaissances*, phénomène intellectuel, bien que l'on ait coutume de dire aussi que nous nous rappelons nos sentiments, nos volitions : la raison en est que, quand nous nous rappelons nos sensations ou les déterminations de notre volonté, ce ne sont pas les phénomènes sensibles ou volontaires eux-mêmes que nous faisons revenir par la mémoire; seulement nous en reproduisons l'idée. Ainsi, lorsque nous nous souvenons d'une douleur que nous avons ressentie précédemment, le seul fait du souvenir ne nous fait pas sentir de nouveau cette douleur, mais seulement il remet en lumière l'idée qui nous en était restée.

Le mot de mémoire désigne deux faits distincts : la *conservation* et le *retour* des connaissances. Le retour des notions peut avoir lieu de deux manières, ou spontanément ou volontairement. Dans la mémoire *spontanée*, les idées nous reviennent; dans la mémoire *volontaire*, nous les rappelons. Ce qui distingue les phénomènes de la mémoire des phénomènes de simple connaissance, c'est qu'à la réapparition de quelque idée par la mémoire nous reconnaissons cette idée comme l'ayant eue précédemment. Ce n'est que par la *reconnaissance* que nous pouvons juger que des notions se sont conservées et se sont reproduites en nous; car sans la reconnaissance, toutes nos idées précédentes seraient pour nous comme des idées toutes nouvelles, et il n'y aurait point, à proprement parler, de mémoire.

Les premiers actes de la mémoire sont spontanés : la volonté ne s'y montre pas d'abord, car il est nécessaire, pour que la volonté s'exerce sur un objet, que l'on ait présente à l'esprit une idée quelconque de cet objet. Mais bientôt nous dirigeons notre attention sur les souvenirs incomplets que produit la mémoire spontanée, et la mémoire devient alors volontaire. La comparaison, le raisonnement et les autres facultés, nous mettent sur la voie pour ressaisir d'une manière claire et retrouver dans toute leur intégrité les no-

tions que nous savons s'être conservées en nous, et n'attendre qu'un acte d'attention de notre part pour être mises en lumière. Tout le monde sait, néanmoins, que ce pouvoir de la volonté sur la mémoire n'est pas absolu, et que souvent elle nous fait défaut en ce que nous croyions le mieux savoir. Quoique la mémoire entre d'abord en exercice d'une manière spontanée, ce n'est pas à dire qu'elle n'y soit pas sollicitée par quelque cause; au contraire, c'est ordinairement à l'occasion de quelque fait intérieur ou extérieur qui donne l'éveil à l'activité de l'esprit, que nous voyons apparaître la mémoire spontanée, laquelle est souvent suivie de la mémoire volontaire, mais volontaire seulement en ce que la volonté provoque le retour des notions, sans qu'il dépende absolument d'elle que ce retour ait lieu.

Les phénomènes qui nous reviennent à la mémoire se reproduisent sous la même forme qu'ils s'étaient montrés d'abord, mais le plus souvent d'une manière imparfaite. Il est rare qu'un phénomène complexe, dont on a eu connaissance, reparaisse tout entier dans la mémoire, même volontaire et réfléchie, parce que les circonstances de peu de valeur, auxquelles nous n'avons donné qu'une attention légère, s'effacent le plus souvent de notre souvenir. On conçoit cependant que les circonstances, même les plus légères, des faits qui se renouvellent habituellement, finissent par se graver dans la mémoire. C'est aussi, parce qu'elles se représentent constamment à nos regards, que les qualités communes des individus de la même espèce se retiennent beaucoup plus facilement que les qualités qui sont propres à chacun d'eux.

Le nom de *mémoire* se donne plus particulièrement à la faculté; et celui de *souvenir*, au phénomène ou produit de la faculté. Le renouvellement incomplet d'une notion qui semblait presque effacée se nomme une *réminiscence*. La réminiscence est quelquefois si faible et si indécise, que l'on a de la peine à la distinguer d'une idée nouvelle ou d'un fait de pure imagination.

C'est à l'aide de la mémoire que se forment en nous les idées de *durée*, de *commencement*, de *fin*, de *succession*, etc. Il est sûr aussi que le seul fait de l'existence de la mémoire suppose nécessairement l'*identité personnelle* du moi, ainsi qu'on l'expliquera au chapitre de la nature de l'âme.

Essais d'explication de la mémoire. — On a cherché à expliquer de quelle manière notre âme conserve le souvenir des notions qu'elle a acquises. En quel état, s'est-on demandé, les impressions se conservent-elles en nous, sans que nous en ayons la conscience, et comment reparaissent-elles, dans l'occasion, comme des notions renouvelées ? Voici, en peu de mots, les principales explications qu'on a imaginées pour répondre à cette question.

Divers philosophes ont essayé de rendre raison d'une grande partie de ces phénomènes par certaines dispositions du cerveau. Descartes [1] et son école appliquaient à la mémoire leur théorie physiologique, bien imparfaite, du reste, comme on le sait. Dans ce système, un fluide formé des parties les plus subtiles du sang monte continuellement du cœur au cerveau, pour se répandre dans l'intérieur de cet organe et de là dans les nerfs ; ce fluide, auquel on donne le nom d'*esprits animaux*, forme dans le cerveau des traces ou empreintes qui correspondent aux diverses idées, et, lorsqu'il coule de nouveau dans les traces déjà formées, les mêmes idées se reproduisent. On explique d'après les divers degrés de mollesse du cerveau, ainsi que par la nature et les dispositions des empreintes qui y sont formées, pourquoi les jeunes gens apprennent plus vite que ceux qui sont avancés en âge ; pourquoi l'on se rappelle mieux ce que l'on apprend avec ordre ; comment les uns ont la mémoire tenace, tandis que chez les autres les souvenirs s'effacent promptement, etc. Ce n'est pas que Descartes juge la mémoire essentiellement dépendante du

[1] *L'Homme* et *Lettres* (passim).

cerveau, puisqu'on lit dans une de ses lettres [1] que ceux qui meurent passent dans une autre vie avec la souvenance du passé : « Car je trouve en nous, ajoute-t-il, une mémoire intellectuelle qui est assurément indépendante du corps ; » mais, ordinairement, il raisonne sur ce sujet d'après ce qui domine en nous par suite de l'union de l'âme à un corps

« Voilà deux merveilles également incompréhensibles, dit sur le même sujet Fénelon : l'une que mon cerveau soit une espèce de livre où il y ait un nombre presque infini d'images et de caractères... La seconde, que mon esprit lise avec tant de facilité tout ce qu'il lui plaît dans ce livre [2]. »

Un écrivain de notre époque, M. Géruzez [3], propose un double mode d'explication, en admettant deux manières dont nos connaissances se conservent par la mémoire, et cela d'après la nature de ces connaissances. Dans ce système, les idées *métaphysiques* ou les notions générales, nécessaires et absolues, les lois, les principes, comme les idées de justice, d'ordre, de cause, d'infini, etc., adhèrent à l'intelligence comme une partie intégrante de la vie de l'âme, et comme le principe de ses jugements, lors même qu'elles sont inaperçues pour la conscience, et de temps en temps elles sont remises en lumière en face de l'âme qui les reconnaît. Quant aux idées des choses *sensibles* et formant image, comme sont les objets de la nature matérielle, on pourrait supposer que le cerveau s'assimile, en quelque sorte, le monde sensible, et que, dans le fait du souvenir sensible, cet organe devient visible à l'âme. Ce serait un moyen d'expliquer l'objectivité des perceptions dans les songes, dans certaines folies, etc. « Nous ne connaissons pas les lois de cette optique cérébrale, dit M. Géruzez ; mais, après tout, elle n'est pas plus mys-

[1] Tome VIII, p. 634 (édit. V. Cousin).
[2] *De l'Existence de Dieu*, partie I, ch. II, n° 49.
[3] *Nouveau Cours de Philosophie*, n° XIV.

térieuse que l'optique physique, dont les miracles ne nous étonnent plus, quoique nous n'en ayons pas le secret. »

On comprend assez que ces explications ne peuvent être que d'ingénieuses hypothèses, puisque nous n'avons aucun moyen de constater l'existence des traces ou des images que l'on suppose empreintes dans le cerveau.

Quoi qu'il en soit de ces hypothèses, il est toujours certain que la mémoire se montre en général très-dépendante de l'*état du corps,* comme on en peut juger par les effets de l'âge et de certaines maladies. Il faut remarquer cependant que l'affaiblissement de la mémoire occasionné par l'état du corps tombe beaucoup plus sur les objets sensibles et sur les mots, que sur les pensées ou conceptions de l'esprit.

Ce qui n'est pas moins incontestable, c'est que la mémoire dépend singulièrement, pour son développement et ses divers degrés de perfection, de plusieurs causes intellectuelles, comme l'*attention* et l'*exercice,* et aussi les *dispositions naturelles* de chaque esprit.

C'est de l'attention surtout que dépendent la durée et la force de nos souvenirs. Une attention soutenue grave les objets plus profondément dans la mémoire, qui en conserve alors plus fidèlement l'empreinte. Quoique l'attention soit gouvernée généralement par la volonté, il est certain aussi que, naturellement et sans intervention expresse de la volonté, elle se fixe plus ou moins d'elle-même sur les objets, selon l'intérêt ou la passion qui l'excite, et selon les habitudes que l'on a contractées ; on peut ajouter : et selon la tournure d'esprit de chacun ; car il est d'expérience que chaque esprit s'assimile plus spécialement dans les objets de ses études ce qui répond à sa trempe particulière et à son goût dominant ; le reste ne fait que l'effleurer, pour ainsi dire. Enfin l'exercice ou la culture de la mémoire est très-efficace pour développer et augmenter cette faculté, pour en stimuler la lenteur et en ranimer l'énergie.

On doit compter aussi, parmi les moyens de perfectionner la mémoire, les méthodes de *mnémotechnie*, ou mémoire artificielle, méthodes qui consistent le plus souvent à associer dans la pensée des objets que l'on retient avec peine à d'autres objets que l'on retient plus aisément.

Variétés de la mémoire. — La mémoire varie d'individu à individu, et, avec l'âge, dans la même personne. Ces *variétés* de la mémoire ont lieu, soit par rapport aux objets de nos souvenirs, soit selon la manière dont elle agit. On distingue, sous le premier point de vue : d'un côté, la mémoire *physique* et la mémoire *des mots ;* de l'autre, la mémoire *métaphysique* et la mémoire des pensées ou *des choses.* La première reproduit plus facilement les idées acquises par les sens, comme celles des formes, des couleurs, et les signes qui les expriment : c'est surtout la mémoire de l'enfance. L'autre reproduit les idées métaphysiques, et les pensées plutôt que les mots ; c'est plus particulièrement la mémoire de l'âge mûr. Ces différences de la mémoire ne coïncident pas toujours avec la différence des âges : elles dépendent aussi de la nature des esprits et des caractères. Par rapport à la manière dont la mémoire se produit en nous, on distingue la mémoire *facile* ou *prompte*, la mémoire *présente,* c'est-à-dire nous retraçant les objets aussitôt que nous le voulons, et la mémoire *tenace* ou *fidèle*. Ces trois qualités de la mémoire se trouvent assez rarement réunies dans la même personne.

La mémoire est sujette à l'erreur, et il n'est personne qui n'ait été trompé dans l'usage de cette faculté. Cependant il y a un grand nombre de cas où l'on se rappelle les choses avec une clarté et une précision qui ne laissent rien à désirer, et où l'on est entraîné irrésistiblement à y croire sans éprouver la plus légère crainte d'erreur : c'est là le signe ordinaire de la certitude. Hors les cas de ce genre, il faut savoir suspendre son jugement définitif, car l'on n'a rien autre chose qu'une probabilité plus ou moins grande.

2° De l'association des idées.

Non-seulement l'esprit humain est doué du pouvoir de conserver d'une manière quelconque les notions qu'il a acquises, mais il y a plus encore : c'est que ces notions conservées par la mémoire s'unissent entre elles ordinairement suivant un certain ordre, d'après des rapports fondés, soit sur leur nature, soit sur diverses circonstances, ou même établis par la volonté : c'est ce qu'on appelle l'*association des idées.* L'association des idées peut se définir, une *faculté par laquelle certaines idées se lient entre elles dans notre esprit.* D'ordinaire, lorsque l'une de ces idées se présente à la pensée, les autres y reviennent aussi en même temps, soit d'elles-mêmes, soit par un léger effort d'attention.

La faculté d'association s'exerce d'abord spontanément, mais la volonté peut en diriger l'exercice. Le plus souvent, les associations sont *naturelles* et *spontanées*, comme celles qui naissent des divers événements de la vie ; d'autres fois, elles sont *volontaires* et *artificielles*, comme dans un cours d'étude, dans une méthode mnémotechnique. Si l'association se fonde sur des rapports *rationnels*, comme par exemple ceux de cause et d'effet, elle est dite *logique ;* autrement, c'est une association *accidentelle :* telles sont les nombreuses associations d'idées qui se fondent sur l'esprit de parti, sur les préjugés de l'éducation, etc. Il y a aussi des associations de nature *mixte :* ce sont des groupes d'idées associées, les unes logiquement, les autres accidentellement.

On distingue dans l'association des idées, comme dans la mémoire, la *conservation* et le *rappel* des notions, mais avec cette différence que, dans le cas de l'association, ce sont des notions coordonnées entre elles qui se conservent et reviennent à l'esprit : ce qui suppose en outre l'application d'une loi particulière de notre constitution, en vertu de laquelle les idées se sont associées. L'association des

idées se forme de diverses manières et émane de diverses sources.

Premièrement, elle se fonde sur les *rapports des choses*, tels que 1° la *ressemblance :* au siècle de Louis XIV s'associent, au point de vue littéraire, le siècle d'Auguste et celui de Périclès ; 2° l'*opposition* ou le *contraste :* le gouvernement paternel d'un Titus, d'un Trajan, d'un Antonin, fait mieux sentir l'horreur de la tyrannie sanguinaire des Tibère, des Néron, des Caligula, des Domitien. Les idées opposées nous reviennent fréquemment ensemble, comme le vrai et le faux, le juste et l'injuste, l'ordre et le désordre, etc. L'association, d'après le rapport d'opposition, donne lieu assez souvent à des méprises de langage, où l'on dit précisément le contraire de ce que l'on veut dire. Cela tient à ce que les deux idées, ou plutôt la même idée avec ou sans négation, se présentant à la fois, il arrive que la langue, dans la distraction de l'esprit, prononce un mot pour l'autre ; 3° la *relation de temps :* au seul nom de Marathon, les souvenirs des Thermopyles, de Salamine, de Platée, se présentent immédiatement à l'esprit ; 4° la *relation de lieu :* le Rhin fait penser à Strasbourg, Mayence, Cologne ; 5° la *relation de cause et d'effet :* ainsi, les grands événements de l'histoire, par exemple ceux de la Révolution française, ne se séparent pas des causes qui les ont amenés ; ainsi encore le nom de Racine rappelle *Athalie, Esther*, *Britannicus*, etc. ; 6° la relation *du principe aux conséquences :* ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît à toi-même ; par conséquent, ne nuis à ton semblable ni dans sa personne, ni dans son honneur, ni dans ses biens. On peut ajouter les relations du *moyen* et de la *fin,* de la *substance* et des *qualités*, d'un *tout* et de ses *parties*, etc.

En général, les *rapports réciproques* des temps et des lieux, des hommes et des faits, et réciproquement des faits aux temps et aux lieux, concourent à former des groupes considérables d'idées, en rattachant, par un lien commun, plusieurs associations partielles. Que de faits Rome et

Athènes nous rappellent ! Quels souvenirs se relient à l'année 1789 ! Que d'événements se résument dans les seuls noms d'Alexandre, César, Napoléon !

2° L'association des idées se fonde aussi sur les *rapports des mots :* le nom de Roger Bacon fait venir à l'esprit le chancelier Bacon ; la ville française de Troyes réveille les souvenirs de la ville de Priam ; Bologne fait penser à Boulogne, etc. L'association, dans la mémoire, des mots qui ont les mêmes syllabes finales produit la facilité de la *rime*. Les mots élémentaires et les composés qui en dérivent forment, en quelque sorte, des familles de mots liés entre eux par des rapports que signale l'*étymologie*.

3° L'association se fonde encore sur certains *rapports figurés*, etc. C'est une association de ce genre qui unit dans la pensée, une couronne et le pouvoir souverain, les lauriers et la victoire, la médisance et le venin de la vipère, les remords et un ver rongeur.

4° Sur les *habitudes*, ou manières d'être qui résultent des mêmes impressions et des mêmes actions fréquemment répétées : ainsi, le spectacle de la nature et les événements de la vie excitent ordinairement l'idée de la Providence ou d'autres bonnes pensées dans l'âme de celui qui a coutume de tout rapporter à Dieu, tandis que, à propos de choses même indifférentes, des pensées vicieuses souillent l'imagination de celui qui est esclave de ses penchants déréglés.

L'association des idées est d'une telle influence sur nos jugements, et par conséquent sur notre conduite, que l'on ne saurait prendre trop de précautions pour prévenir celles qui sont de nature à égarer l'esprit et à corrompre le cœur. Combien de sophismes et de préjugés, que d'actions criminelles, que de calamités doivent leur origine à des combinaisons d'idées contraires à la vérité et à la saine morale ! Si, par exemple, on s'est accoutumé à lier l'idée d'honneur à celle de venger un affront, l'idée de grandeur d'âme à celle de s'ôter la vie, sera-t-il étonnant qu'on devienne l'esclave de deux funestes préjugés qui font tant de

victimes ? Il est donc de la plus haute importance de n'associer les idées que d'après des rapports exacts et légitimes, comme le vrai et le beau, la justice et l'honneur, la morale et la religion, etc. La vraie science, d'ailleurs, n'est pas autre chose qu'un système d'associations légitimes: elle consiste dans des idées systématisées de telle sorte qu'elles répondent exactement à l'ordre et aux rapports réels des objets.

§ VII. *De l'imagination.*

L'*imagination* est un fait intellectuel qui tient de la mémoire, de l'association des idées, de l'abstraction, de la comparaison, etc. De toutes les opérations de l'entendement, l'imagination est celle qui se relie de la manière la plus étroite aux phénomènes de la sensibilité, l'exercice de l'imagination étant presque toujours accompagné d'un sentiment agréable ou pénible, d'un plaisir ou d'une peine.

S'il est vrai que l'imagination emprunte ses matériaux à d'autres facultés, et spécialement à la mémoire, il faut reconnaître aussi qu'elle y ajoute l'*acte qui les combine,* et qui fait naître dans la pensée un *être* ou un *fait idéal,* que les arts peuvent ensuite réaliser dans leurs œuvres. Dans l'imagination, il y a conception d'un être ou d'un fait résultant d'une combinaison purement intellectuelle, et en quelque sorte création de cet objet dans la pensée. Il y a *invention, fiction,* de telle sorte que l'esprit ne croit pas à l'existence des êtres ou des rapports créés par l'imagination, tandis qu'il croit à la réalité des faits rappelés par la mémoire. L'imagination peut se définir : *la faculté que possède l'esprit humain de se former à lui-même des objets qui ne répondent à aucune réalité positive.*

On distingue deux sortes d'imagination : l'imagination *spontanée* et l'imagination *réfléchie* ou *volontaire.*

L'*imagination spontanée* se produit principalement dans tout état de l'âme où la volonté n'agit que faiblement et d'une manière imparfaite, comme dans la rêverie et dans les songes, sous l'influence d'une impression vive, telle

que la peur, ou de quelque passion, comme l'ambition, l'amour ou la haine, etc., ou de certaines affections morbides, comme l'hallucination, la démence.

L'*imagination réfléchie* ou volontaire, se combinant avec l'imagination *spontanée*, est d'une très-grande importance dans les travaux de l'esprit. C'est elle qui donne naissance à la poésie et aux beaux-arts, c'est elle qui, dans les chefs-d'œuvre de l'éloquence, embellit la vérité pour la rendre plus persuasive ; c'est elle enfin qui prête à la science ces ingénieuses conjectures qui mettent sur la voie des découvertes utiles.

L'imagination sait tirer parti de toute espèce de souvenirs ; mais c'est particulièrement sur les perceptions de la vue, comme les figures, les couleurs, qu'elle semble s'exercer de préférence, et le mot *imaginer* signifie principalement combiner des images. Il est essentiel de remarquer que le mérite de l'emploi des *images* ne consiste qu'à révéler, sous le symbole des figures, un idéal que notre esprit conçoit et qu'il revêt de certaines formes, en vertu de cette faculté que nous appelons l'imagination.

Lorsque l'imagination n'est point désordonnée, c'est le *vrai* qui est le but des fictions, des conjectures, des hypothèses qu'elle produit. Elle est assujettie dans son exercice à certaines règles qui sont l'œuvre du goût, et qui appartiennent à la science du *beau* ou à l'esthétique.

Tels sont les caractères et les effets de l'exercice régulier de l'imagination. Mais aussi, en retour, si elle n'est sagement réglée, à combien d'inconvénients ne nous expose-t-elle pas ? Elle nous précipite dans toutes sortes d'égarements et nous entraîne aux plus funestes erreurs ; elle nous obsède par des représentations importunes ou dangereuses ; elle grossit nos dangers, elle irrite nos douleurs et nous occasionne même de graves maladies.

C'est à la raison qu'il appartient de réprimer les écarts de l'imagination et de lui donner une direction sage. « Il faut employer l'imagination et les images sensibles [1], en

[1] Bossuet, *Connaiss. de Dieu et de soi-même*, ch. I, x et XI.

sorte que la raison préside toujours... Comme l'imagination aide beaucoup l'intelligence, il est clair que, pour faire un habile homme, il faut de l'un et de l'autre. Mais, dans ce tempérament, il faut que l'intelligence et le raisonnement prévalent. »

L'imagination subit de grandes modifications dans les différents âges. Elle est prédominante dans la première période de la vie. Dans l'enfance, elle se montre naïve et mobile comme on l'est à cet âge. Dans la jeunesse, elle est plus énergique et plus féconde, mais souvent vagabonde et bizarre. Avec le temps, la raison prend de l'empire sur l'imagination, elle en modère les saillies, et, si elle lui ôte de son originalité, elle donne à ses produits plus de vérité et de correction.

Pour rendre complétement raison des phénomènes de l'imagination, il est des causes physiologiques dont il faut nécessairement tenir compte. L'imagination dépend, en effet, visiblement dans son exercice, de certaines conditions organiques, et il est hors de doute que les dispositions naturelles, ainsi que les modifications accidentelles du système nerveux, les effets du climat, du régime alimentaire, de certains excitants, exercent une influence considérable sur les développements de cette faculté.

On sait tout l'intérêt que Malebranche a su répandre sur cette question dans sa *Recherche de la vérité* [1], et l'application qu'il y fait, à ce sujet, de la théorie des *esprits animaux.*

§ VIII. *De la croyance.*

La faculté de connaître, ou l'entendement, se présente à l'observation sous trois modes généraux : *connaître*, qui constitue proprement la faculté, *se souvenir* et *croire*. Les deux premiers ont été traités précédemment, il reste à donner quelques explications sur le troisième.

Le mode intellectuel que nous appelons en général la

[1] T. I, liv. II.

croyance est un état, une disposition qui se produit dans notre âme à l'occasion d'une infinité de faits, soit internes, soit externes. L'exercice de la conscience et celui de la perception extérieure sont accompagnés de la croyance à la réalité des choses que nous percevons ; nous croyons à la vérité de ce qu'énoncent nos jugements, de ce que concluent nos raisonnements, de ce que nous rappellent nos souvenirs, de ce que nous attestent des témoignages dignes de foi. Le fait de croire se joint donc ordinairement à la plupart des autres phénomènes de l'âme, mais il demeure toujours distinct de chacun d'eux.

La croyance est *un assentiment que donne notre esprit à ce qui lui paraît être la vérité.* Cet assentiment peut présenter les nuances les plus variées de faiblesse ou de force, jusqu'à ce qu'il s'élève à la *certitude*, qui est une adhésion ferme et inébranlable sans péril d'erreur. C'est pourquoi l'on distingue des croyances faibles et légères, des croyances fortes et profondes, et des croyances certaines.

Le fait général de la *croyance* embrasse trois ordres de faits : 1° croire à la réalité des objets de nos perceptions ; 2° croire à la stabilité et à la généralité de certain ordre de phénomènes connus par l'observation : c'est ce que l'on appelle l'*induction ;* 3° croire à une autorité, ce qui se nomme *foi ;* par exemple, ajouter foi au témoignage des hommes. On comprend qu'il ne s'agit ici que d'une foi humaine et non de la foi divine, qui est une vertu surnaturelle.

L'étude de ces questions, que l'on ne fait ici qu'indiquer, se complétera dans la *Logique,* particulièrement au chapitre de la certitude.

II. Des idées.

L'application des modes d'exercice de la *faculté de connaître* produit naturellement des phénomènes de connaissance. Or *le fait de la connaissance dans sa forme élémentaire*, c'est ce qu'on appelle une *idée :* toute vue de l'esprit,

toute notion, toute intellection, toute perception de l'entendement, est une idée.

Rien n'est plus facile à saisir que le fait même d'avoir une idée, soit que l'âme constate ce qui se passe en elle, soit qu'elle acquière la connaissance des objets extérieurs ou des vérités de la raison, toutes ces notions sont des idées. Mais il y a plus de difficulté pour se rendre compte de la manière dont les idées se produisent en nous : nous allons faire connaître quelques-unes des explications qu'on a essayé d'en donner.

§ I. *De l'origine et de la formation des idées.*

Pour peu que l'on réfléchisse sur la manière dont les idées naissent en notre âme, on remarque aussitôt qu'elles se produisent sous l'influence d'une grande variété de circonstances, tant de l'intérieur que de l'extérieur : il est donc tout naturel de se demander quelles sont les causes qui donnent naissance à nos idées, et quelle est précisément la manière dont elles se forment en nous : en d'autres termes, de se poser la question de l'*origine* et de la *formation* des idées.

Origine des idées. — La question de l'*origine des idées* est une de celles qui ont le plus exercé les philosophes, et il en est peu sur lesquelles ils se soient plus divisés. Le point capital de la discussion consiste en ce que les uns soutiennent que *toutes nos idées tirent leur origine des sens*, tandis que, selon les autres, il en est *un certain nombre qui appartiennent à la nature même de l'âme intelligente*, et ne lui viennent pas des sens.

Descartes et Leibnitz ont admis, ainsi que Platon, des notions premières naturelles à nos âmes, et qui ne sont point acquises par l'expérience. Selon Platon, ces idées sont des réminiscences d'une existence antérieure, et comme un reflet des idées divines. Dans le système de Descartes, l'âme reçoit de Dieu certaines idées en même temps que l'exis-

tence : telles sont les idées de Dieu, du vrai, du juste, du bon, des premiers principes de la morale. Ces idées sont appelées *innées*, parce qu'elles sont nées en nous en même temps que nous-mêmes ; mais elles demeurent inaperçues pendant un certain temps, et ne se développent que lorsque des occasions externes ont donné l'éveil à nos facultés. On verra ci-après de quelle manière Descartes expliqua définitivement lui-même ce qu'il entendait par les idées innées.

Outre les idées innées, Descartes admet des idées qui nous viennent du dehors, ou idées *adventices*, comme la *terre*, les *astres* ; et des idées que nous formons nous-mêmes, ou idées *factices*, par exemple, une *montagne d'or*, des *ruisseaux de lait*.

Bossuet, Fénelon, d'Aguesseau, les écrivains de Port-Royal, ont suivi, pour le fond, la théorie de Descartes.

Dans le sens de Leibnitz, « les idées et les vérités nous sont innées, comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles, et non comme des actions, quoique ces virtualités soient toujours accompagnées de quelques actions souvent insensibles qui y répondent [1]. »

Le système des idées innées a été attaqué comme chimérique, d'abord par Gassendi, philosophe français contemporain de Descartes, et un peu plus tard par le philosophe anglais Locke. Le système de Locke se rattache à Aristote, comme celui de Descartes à Platon. Locke [2] suppose qu'au commencement l'âme est comme une *table rase* (*tabula rasa*) vide de tous caractères, sans aucune idée, quelle qu'elle soit. Suivant ce philosophe, « les observations que nous faisons sur les objets extérieurs et sensibles, ou sur les opérations intérieures de notre âme, que nous apercevons et sur lesquelles nous réfléchissons nous-mêmes, fournissent à notre esprit la matière de toutes ses pensées. »

[1] *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Avant-propos.
[2] *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, chap. I.

En deux mots, toutes nos idées, d'après Locke, tirent leur origine de la *sensation* et de la *réflexion sur les opérations de notre âme* appliquée aux idées qui lui sont venues par les sens.

Condillac [1] rendit la doctrine de Locke plus exclusive, en prétendant que toutes les idées de l'esprit humain ne sont que des *sensations transformées*. « La sensation, dit-il, passe par différentes transformations pour devenir l'entendement, » c'est-à-dire l'attention, la comparaison, le jugement, etc.

Notons d'abord, avant d'aller plus loin, que la modification apportée par Condillac à la théorie de l'origine des idées est visiblement fausse : car la sensation est passive, tandis que la volonté est essentiellement active ; or il est clair que l'activité est autre chose qu'une forme de la passivité : il y a donc dans l'âme des phénomènes qui ne sont pas des sensations transformées. De plus, il est évident, quelque transformation que l'on suppose, que connaître n'est pas sentir : ainsi, par exemple, de quelque manière que se transforme une douleur, autre chose sera toujours la douleur, autre chose la connaissance ou l'idée de la douleur.

Quant à la question débattue entre Descartes et Locke, la différence, bien expliquée, tout en restant réelle, n'est pas aussi grande qu'elle le paraît dans les termes de la discussion. D'un côté, Descartes nous déclare dans une de ses lettres [2], en parlant des idées innées, qu'il n'a jamais écrit ni pensé que de telles idées fussent *actuelles*, ou qu'elles fussent *des espèces distinctes de la faculté même que nous avons de penser*. Et, dans un autre endroit de la même lettre [3], on lit ces paroles : « Bien est-il vrai que, reconnaissant qu'il y avait certaines pensées qui ne procédaient ni des objets du dehors, ni de la détermination de ma volonté, mais seulement de la faculté que j'ai de penser... pour les distinguer des autres qu'on peut appeler *étran-*

[1] *Logique*, part. I, chap. VII et VIII ; part. II, chap. VIII.
[2] Édit. de M. Cousin, t. X, p. 106. *Réponse à Leroi.*
[3] *Ibid.*, p. 94.

gères ou *faites à plaisir*, je les ai nommées *naturelles*. » D'un autre côté, les partisans de Locke ne devraient pas tant répugner à admettre l'innéité des idées, dans le sens que Descartes lui-même donne à ce mot. On en trouve la raison dans les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* [1]. » On m'opposera, dit Leibnitz, cet axiome reçu parmi les philosophes : *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu* ; excipe, *nisi ipse intellectus*. Cela s'accorde assez avec l'auteur de l'Essai (Locke), qui cherche une bonne partie des idées dans la réflexion de l'esprit sur sa propre nature. »

Il faut dire néanmoins qu'en faisant venir, avec Locke, même les idées supérieures de la raison, telles que les idées d'être parfait, d'infini, de cause, de bien, de juste, etc., de la réflexion *sur les opérations de notre âme, en tant qu'appliquée aux choses sensibles*, on n'explique pas comment le fini pourrait donner l'infini ; le contingent, le nécessaire ; et le relatif, l'absolu. Il est assez clair que, quelque réflexion que l'on fasse sur la sensation ou sur les opérations de l'âme, on n'en pourra jamais tirer un ordre d'idées qui n'y est pas contenu, savoir l'ordre moral et métaphysique.

Mais, lorsque certaines conditions auxiliaires sont remplies, l'esprit humain, par sa vertu même, juge et conçoit des choses qui ne tombent, ni sous la perception intérieure, ni sous les sens, comme le temps, l'espace, la cause, le bien, le mal, etc. Il n'y a pas d'idées innées, dit à ce sujet M. Cousin [2] ; mais il existe « des jugements naturels que l'on peut dire innés, en ce sens qu'ils sont le développement primitif, universel et nécessaire de l'entendement humain. »

On remarquera que cette opinion ne diffère guère de celle de Descartes et de Leibnitz, expliquée comme on l'a

[1] Liv. II, chap. I, § 2.
[2] *Cours de l'histoire de la philosophie*, leçon XXII.

vu précédemment, que par la substitution du nom de jugement à celui d'idées.

Ajoutons qu'on sait par l'expérience que le *développement naturel* de l'esprit humain n'a lieu que *dans la société, et à l'aide d'un enseignement quelconque*, ainsi qu'on l'expliquera plus loin, à l'article de l'*Origine du langage*.

Formation des idées. — Quoi qu'il en soit de ces observations, qui tendent à rapprocher les diverses théories sur l'origine des idées, nous allons y joindre un essai d'explication *de la manière dont nos facultés concourent à leur formation*.

Nous ne pouvons acquérir aucune idée sans que l'activité de notre esprit se mette en rapport avec les objets par l'intelligence ; or l'intelligence, que l'activité dirige sur les objets, prend les noms divers de *conscience*, de *perception extérieure* et de *raison*, selon les trois classes d'objets sur lesquelles elle s'exerce.

1° La mémoire ne rappelle à aucun de nous les premières idées que nous avons eues au commencement de la vie ; cependant on ne peut douter que le premier objet dont nous avons eu une connaissance actuelle, ce n'ait été nous-mêmes. En effet, quoique les phénomènes externes semblent nous frapper plus vivement que les internes, il est de fait que, lorsque nous acquérons les idées du monde matériel, déjà nous nous connaissons nous-mêmes : autrement il faudrait dire qu'il y aurait eu un instant de notre vie où, étant déjà en possession de quelque connaissance extérieure, nous aurions découvert notre propre existence comme un fait qui nous eût été inconnu jusque-là : ce que personne ne soutiendra sérieusement. Sans doute ce n'est qu'assez tard que nous acquérons des connaissances psychologiques de quelque étendue ; mais, cependant, au fond de toutes nos idées, se trouve celle de notre propre être et de ses premières modifications. Or, pour se connaître, il faut que notre âme agisse, il faut qu'elle porte son attention sur elle-même. Dans cette opé-

ration, il y a deux faits distincts, l'âme agissant et l'âme se connaissant. Les *idées du moi* et de ses modifications ont donc pour *principe de formation* l'*activité* et la *conscience.*

2° En même temps que se produit en nous la connaissance explicite du moi, nous observons des phénomènes qui se rapportent à des objets différents du moi. Ces phénomènes affectent diversement notre âme, et par divers organes ; nous voyons les couleurs, nous entendons les sons, nous saisissons les formes par le toucher, nous sentons les odeurs, nous goûtons les saveurs. Ces impressions disparaîtraient sans doute promptement sans laisser de trace dans notre esprit, si notre activité ne s'en emparait. Mais il est de fait que, portant notre attention sur ces diverses sensations, nous percevons immédiatement des objets hors de nous, comme étant l'occasion des impressions sensibles qui nous affectent. L'intelligence, lorsqu'elle est dirigée sur le monde externe, matériel ou physique, se nomme perception extérieure. *Les idées du monde matériel ou physique,* et de ses modifications, ont donc pour *principe de formation* l'*activité* s'exerçant par la *perception extérieure.*

3° Les idées dont il est le plus difficile de constater l'origine et d'expliquer la formation, ce sont sans contredit les *conceptions de la raison.* Ces conceptions peuvent se ramener à deux grandes classes, que l'on a souvent confondues sous une dénomination commune, celle d'*idées générales* ou *universelles,* ou simplement d'*idées.*

Les unes, auxquelles convient plus spécialement le nom d'*idées générales,* sont le produit d'une double opération de l'entendement que nous avons déjà décrite (V. p. 67 et suiv.) : l'*abstraction* et la *généralisation.* Par la généralisation, l'esprit humain élève les notions qu'il abstrait des individus, à une conception indépendante de toute existence individuelle, mais sous laquelle cependant se rangent les individus qui ont les caractères génériques communs. C'est de cette manière que les objets de nos connaissances se

classent en genres et en espèces dans la pensée. L'esprit embrasse sous un nombre limité de termes la variété innombrable des faits : ainsi en disant, par exemple, l'*homme*, le *végétal*, la *blancheur*, le *son*, on comprend des qualités communes à un grand nombre d'êtres individuels, et on les classe eux-mêmes d'après ces qualités.

Le principe de formation de ces idées se trouve dans l'*activité* appliquant la *faculté de généraliser*.

L'autre classe des conceptions de la raison comprend des idées qui ne s'obtiennent pas d'après les qualités d'un certain nombre d'objets individuels, mais qui offrent un caractère immuable et absolu, avec lequel elles s'appliquent *à priori* dès les premiers faits qui se présentent à l'attention de notre âme.

Nous allons en donner quelques exemples, qui nous montreront pour principe de formation de ces idées l'*activité* mettant en exercice *la raison* dans son mode le plus élevé, savoir *la conception de l'universel, du nécessaire, de l'absolu.*

EXEMPLES DE FORMATION D'IDÉES OU CONCEPTIONS DE LA RAISON DANS SON MODE LE PLUS ÉLEVÉ.

SUBSTANCE ET CAUSE. — Le *moi* se conçoit par la raison, à l'aide de la mémoire, comme le sujet permanent des phénomènes de sensibilité, d'entendement et de volonté qui se produisent en lui : c'est-à-dire qu'il se conçoit comme une *substance* dont ces faits sont les modes. La même notion s'applique également aux choses du dehors et leur prête la réalité substantielle, que la simple perception des phénomènes externes ne nous révélerait pas sans le secours de la raison. Ces notions toutes relatives sont une application de l'idée absolue de la substance ou du *principe de la substantialité*, qui se formule ainsi : *Il n'y a point de mode sans substance.*

A la notion de substance se lie étroitement celle de *cause*. L'homme en s'observant lui-même se reconnaît

comme substance active. En exerçant son activité, il la conçoit comme une énergie productrice, et il se conçoit lui-même comme une cause par rapport aux actes qu'il produit. En réfléchissant sur les sensations qui se succèdent continuellement en nous, même malgré nous, nous en cherchons la cause ou du moins l'occasion hors de nous. Les faits que nous voyons se produire dans toute la nature nous donnent également l'idée de cause, et cela d'après un principe naturel, primitif, que l'on appelle le *principe de la causalité*, c'est-à-dire d'après l'impossibilité où nous sommes de ne pas concevoir une cause là où se trouve un phénomène qui commence d'exister. Ce principe se formule ainsi : *Tout ce qui commence d'exister*, ou autrement: *Tout fait a une cause.* Mais les objets extérieurs, ainsi que le moi lui-même, à raison de leur phénoménalité et de leur contingence, sont des causes dont l'insuffisance oblige la raison de les rapporter à une cause nécessaire, invariable, absolue, au delà de laquelle il n'y en ait point d'autre. Cette *cause première* et indépendante, n'étant ni le moi ni le non-moi matériel, ne peut être qu'un être immatériel différent du moi : cet être, c'est *Dieu.*

Unité. — Toutes nos perceptions, tant internes qu'externes, sont toujours accompagnées de la notion d'*unité.* C'est par l'application qu'en fait continuellement notre esprit qu'il conçoit *un* être, *un* individu, *une* substance sous plusieurs modes, *un* seul fait dans la réunion de plusieurs éléments. La notion d'unité pure, c'est-à-dire d'unité simple, ne peut avoir été fournie par le monde matériel, où les objets et les faits auxquels nous appliquons la notion d'unité sont tous, en réalité, multiples, complexes et divisibles. Elle ne vient pas davantage de la conscience, puisque les faits intérieurs sont multiples comme les faits extérieurs. D'ailleurs la notion d'unité est l'élément et la condition de celle de la pluralité, et doit par conséquent l'avoir précédée dans la pensée. La notion d'unité absolue n'étant atteinte ni par la perception extérieure ni par la conscience, il est nécessaire de la rapporter à un autre

mode de connaissance, qui ne peut être que cet acte supérieur de l'intelligence que nous avons nommé la raison.

Temps. — Au milieu des choses qui varient autour de lui et des modes qui se succèdent en lui, le moi reste *le même*, et sa substance a une existence identique et continue qu'il conçoit, et à laquelle il croit irrésistiblement. C'est ce qui s'appelle sa *durée*. Cette notion se manifeste en nous à l'aide de la mémoire. En même temps se forment en nous les notions de *simultanéité* et de *succession*, de *passé*, de *présent* et d'*avenir*, triple terme du *temps*, d'après les phénomènes qui ont lieu, soit en nous, soit hors de nous, dans le monde matériel. Mais le moi peut s'éliminer lui-même ainsi que les corps, c'est-à-dire se supposer lui-même et les supposer non existants : alors, à la notion limitée et relative de la durée du moi et des objets extérieurs, se substitue la notion de la durée illimitée, du *temps absolu*, qui se résout dans *l'éternité*. Cette notion, qui n'est pas comprise dans la durée du moi et des êtres matériels, ne peut avoir son origine que dans un mode de connaître différent de la perception externe et de la conscience.

Espace. — Dans les perceptions dues au sens du toucher, nous acquérons primitivement la notion d'*étendue* jointe à celle d'impénétrabilité. En effet, lorsque nous touchons un objet, notre âme conçoit un corps quelconque et notre propre corps limités l'un par l'autre, et occupant chacun un lieu dont l'un exclut l'autre. Ces notions sont individuelles et relatives ; mais leurs objets, c'est-à-dire les corps, s'éliminent, et les lieux deviennent dans notre pensée vides et pénétrables. Ce sont des étendues ou espaces limités ; mais bientôt les limites elles-mêmes disparaissent, et il ne reste que la *notion absolue* de l'*espace*, qui se résout dans *l'immensité*, et hors duquel il nous est impossible de concevoir aucun objet étendu. Cette notion est de telle nature qu'elle ne nous est pas donnée par les sens, puisqu'elle est toute autre chose qu'une collection des espaces limités et relatifs : il faut donc en chercher l'ori-

gine dans l'exercice d'un mode spécial de l'intelligence ou dans la raison.

On raisonnerait d'une manière analogue pour expliquer la formation des idées de *fini* et d'*infini*, d'*ordre*, de *justice* et autres du même genre, et l'on comprendrait que l'idée du fini suppose celle de l'*infini*, dont le fini ne se conçoit que comme la privation; que l'ordre relatif, la justice relative, c'est-à-dire l'ordre de telle partie de la nature ou des œuvres de l'homme, la justice de telle ou telle action, etc., ne se conçoivent que par l'application que fait l'esprit humain des idées absolues d'*ordre*, de *justice*, etc., idées qui appartiennent à la nature même de notre intelligence, et qui s'y produisent à l'occasion de nos perceptions, sous un mode supérieur qui se nomme proprement la raison. Les notions relatives, conditionnelles, contingentes, ont pour condition des notions nécessaires, universelles, absolues.

La question de l'origine et de la formation des idées ne saurait être complétement résolue, si l'on ne tient pas compte de *l'intervention du langage dans cette formation.* Non-seulement le langage est pour les hommes un moyen de se communiquer leurs pensées, mais encore il a la connexion la plus intime avec la production même de la pensée. Nous examinerons ce dernier point de vue de la question présente, à la section *du Langage dans ses rapports avec la pensée.*

DE LA NATURE DES IDÉES GÉNÉRALES.

Tout le monde convient que toute perception doit avoir nécessairement un objet : c'est ainsi que la perception extérieure a pour objet les qualités des corps; et la perception intérieure, les phénomènes de l'âme. Mais, dans la perception rationnelle ou conception, l'objet de l'idée n'est-il autre chose que l'*idée qui s'objective à elle-même,* auquel cas tout se réduirait à des conceptions de l'esprit; ou bien y a-t-il à part de l'opération mentale *quelque chose de réel*, dont la manifestation à l'esprit constitue pour nous

l'idée ? En un mot, quelle est la *nature*, c'est-à-dire le caractère constitutif des *idées générales* et *universelles*, qui sont ce que l'on appelle plus spécialement *les idées* ?

Platon faisait résider les *idées* en Dieu, comme les types des choses. Pour lui, l'*humanité*, par exemple, type d'après lequel sont formés tous les hommes, subsiste éternellement dans l'intelligence divine : il en est de même de l'*animalité*, de la *végétalité*, etc. Il faut en dire autant des idées absolues de *vrai*, de *bon*, de *beau*, de *juste*, d'*ordre*, etc. Les hommes, les animaux, les végétaux, subissent des changements ; les caractères de vrai, de bon, de juste, etc., s'appliquent à des faits divers ; mais l'idée reste la même, éternelle, immuable, inaltérable. Les idées doivent être considérées comme des *réalités*, comme les véritables essences des choses : ainsi un arbre, une fleur, par exemple, ne sont que la copie et l'image de l'arbre et de la fleur, qui, de toute éternité, existent dans le *monde intelligible*. Les idées du monde intelligible se réfléchissent *dans l'intelligence humaine;* et elles lui reviennent comme des réminiscences d'une existence antérieure.

Aristote rejetait les *idées éternelles* de Platon, et faisait résider les essences générales dans les divers objets de la nature. Suivant ce philosophe, les êtres sont composés de *matière* et de *forme*. La matière est la même dans tous ; la forme seule varie, mais seulement selon chaque espèce ; car elle demeure la même pour tous les individus d'une espèce, ce qui lui donne le caractère de *généralité*. Ainsi tous les individus de l'espèce humaine ont une même forme, l'*humanité*; les animaux, l'*animalité*. Les lions, les aigles, les serpents, etc., ont la forme *lion, aigle, serpent*. Dans le sens d'Aristote, la *forme* est ce qui répond à l'*idée*.

Les stoïciens, d'après Zénon, leur chef, n'admirent ni les *idées* de Platon, ni les *formes* d'Aristote. Suivant leur doctrine, l'humanité, par exemple, n'est rien autre chose qu'un point de vue sous lequel nous considérons tous les individus appelés hommes. Il en est de même de l'animalité à l'égard des animaux, et de toute autre idée générale

à l'égard d'un certain nombre d'êtres ou de faits individuels. Les idées générales n'existent donc pas de toute éternité; elles n'existent pas non plus dans les êtres, mais ce ne sont que des *conceptions* de notre esprit.

Dans le moyen âge surtout, les esprits agitèrent vivement cette question. Les *idées générales*, appelées aussi *formes* ou *essences*, ou *natures universelles*, ou *universaux*, ou simplement *idées*, furent d'abord généralement considérées comme des réalités ; mais, à partir de la fin du onzième siècle, on vit se former une école philosophique, où, d'après l'opinion des stoïciens, l'on enseigna que les universaux n'ont pas d'existence hors de nous, mais que ce sont des conceptions de notre esprit, auxquelles nous donnons des noms. Ceux qui continuèrent d'y voir des réalités furent appelés *réalistes* ou *réaux*, et les autres, *nominalistes* ou *nominaux*. Les uns tenaient pour l'universel *à parte rei ;* les autres, pour l'universel *à parte mentis*. Nous ne parlons ici que des nominaux *conceptualistes*, qui se distinguaient des nominaux *purs*, en ce que ceux-ci ne voyaient dans les universaux que des mots, que de purs noms, *flatus vocis*.

On reviendra sur cette question dans l'histoire de la philosophie.

Les universaux (*universalia*), objet de cette discussion, se distinguaient au nombre de cinq. Lorsque nous considérons [1] une figure de trois côtés, nous formons l'idée de triangle, qui nous représente toutes les figures de trois côtés : c'est l'idée de triangle, en général ; en un mot, c'est le *genre*. Mais, en remarquant plus particulièrement que, des figures de trois côtés, les unes ont un angle droit et que les autres n'en ont pas, nous formons l'idée universelle de triangle rectangle, qui, étant rapportée à la précédente, se nomme *espèce*. L'angle droit est la *différence* universelle par où les triangles rectangles diffèrent de tous les autres. De plus, si nous remarquons que le

[1] Descartes, *Principes de la philosophie*, part. I, n. 59.

carré de l'hypoténuse, ou côté opposé à l'angle droit, est égal à la somme des carrés des deux autres côtés, et que cette propriété convient seulement à cette espèce de triangle, ce sera une *propriété* universelle du triangle rectangle. Enfin, si nous supposons que, de ces triangles, les uns se meuvent et les autres ne se meuvent point, ce sera un *accident* universel en ces triangles. C'est ainsi que l'on compte ordinairement cinq universaux ; savoir : le *genre*, l'*espèce*, la *différence*, le *propre* et l'*accident* [1].

M. Cousin [2] résout de la manière suivante la question du réalisme et du nominalisme. Des deux côtés il y a également vérité et erreur. Sans doute il y a un grand nombre d'idées générales qui sont purement collectives, et qui ne représentent rien autre chose que les qualités communes des objets, sans impliquer aucune existence qui ne soit pas celle des individus. Ainsi, à la vue d'un certain nombre de livres, on arrive, par les procédés connus, à l'idée générale de livre, que l'on exprime par le mot livre. Le mot livre, pris ainsi, en général, ne représente point quelque chose de réellement existant, qui ne soit ni tel ni tel livre, mais le livre en soi ; et, dans ce cas, l'essence générale se confond pour nous avec l'essence nominale. Mais il est certain aussi qu'il y a des idées générales qui impliquent la supposition de l'existence réelle de leur objet. Par exemple, à la vue de plusieurs corps

[1] Il importe de remarquer que, dans le sens des anciens (Porphyre, *Introduction aux Catégories d'Aristote)*, la question qui prit, au moyen âge, le nom de réalisme et de nominalisme, porte uniquement sur les *genres* et les *espèces*, bien que le moyen âge, d'après Boëce, l'ait entendue également de la *différence*, du *propre* et de l'*accident*. Ces trois derniers ne sont rien autre chose que des distinctions logiques et grammaticales, qui se rapportent aux genres et aux espèces ; et il n'y a pas lieu de mettre en question si ce sont des réalités ou non, à part des genres et des espèces. (V. Cousin, *Fragments philosophiques : Philosophie scolastique.)*

[2] *Cours de l'histoire de la philosophie,* leçon XX.

particuliers, notre esprit ne peut pas ne pas supposer qu'ils occupent chacun un espace particulier, et de là on arrive promptement à l'idée générale d'espace. Mais, de plus, il est de fait que l'on joint à cette idée la croyance à la réalité de l'espace en général, et que l'espace ainsi conçu est autre chose pour nous que la collection des espaces particuliers : c'est quelque chose d'illimité et d'absolu qui se résout dans l'immensité. On peut faire un raisonnement analogue sur l'idée du temps absolu qui se résout dans l'éternité, et sur d'autres idées de la même nature. Or le réalisme prétend que toute idée générale est une réalité; le nominalisme, au contraire, soutient que toute idée générale est un pur nom : d'où il suit, d'après ce qui précède, que chacun de ces deux systèmes est incomplet et aboutit à des conclusions trop exclusives.

Ce mode d'explication donne une solution différente pour les *deux sortes* d'idées générales. Les unes, qui ne sont que des idées collectives et relatives, des notions de classes, et qui se forment par abstraction d'objets individuels, sont de *pures conceptions* de notre esprit ; les autres, qui sont des idées universelles, nécessaires, absolues, comme les idées d'espace infini, de temps absolu, de bien absolu, de l'éternelle justice, etc., se considèrent comme offrant *quelque chose de réel* indépendamment de notre esprit qui les conçoit.

§ II. *Des différents caractères et des diverses espèces de nos idées.*

Les idées se ressemblent toutes en ce qu'elles sont des faits d'entendement : mais il y a entre les idées de nombreuses différences à des points de vue divers. De ces différences, les unes se rapportent à ce qui constitue et caractérise l'idée en elle-même dans l'opération de l'esprit, c'est ce que l'on appelle les *caractères* des idées, les autres se rapportent plus spécialement aux objets ou à la source des

idées, et donnent lieu à des classements divers, que l'on désigne sous le nom d'*espèces* des idées.

CARACTÈRES DES IDÉES. — Si l'idée est la notion d'un objet présent que nous saisissons par nos facultés, on l'appelle une *perception :* par exemple, l'idée d'un homme que nous voyons, l'idée d'une sensation douloureuse que nous éprouvons. — Si l'idée se forme dans notre esprit par une opération spéciale de la raison, c'est une *conception :* par exemple, l'idée de la grandeur que l'esprit forme par abstraction et par comparaison. — Si l'idée est le retour ou le rappel d'une notion acquise antérieurement, on l'appelle un *souvenir :* par exemple, nos souvenirs d'enfance. — Si l'idée est une fiction de notre esprit et ne repose pas sur la réalité, on l'appelle une *imagination :* par exemple, les idées mythologiques, telles que la Chimère, le Sphinx. Il faut remarquer, toutefois, que ces imaginations de notre esprit se composent d'éléments réellement existants. On entend aussi, par le mot imagination, la faculté de se représenter les objets sensibles par leur image, sans l'intervention présente des sens, comme la rondeur de la terre, ou un objet corporel absent.

ESPÈCES DES IDÉES. — Indépendamment de ces différences caractéristiques de nos idées, on les divise en un grand nombre d'*espèces*. Ces espèces de nos idées peuvent, en général, se ramener à trois points de vue : 1° selon leur *objet :* toutes les idées ont un objet réel ou fictif, ou de pure raison ; 2° selon le *rapport du sujet des idées à leur objet ;* 3° d'après leur *origine.*

1° Tous les objets que présente l'univers, et qui peuvent nous être connus par nos idées, consistent dans le monde interne ou le moi, et le monde externe ou le non-moi. C'est ce qui donne lieu de reconnaître trois classes d'idées : les idées de l'âme ou idées *psychologiques,* comme l'*entendement,* la *volonté ;* les idées des corps ou idées *physiques,* comme la *terre,* l'*impénétrabilité ;* les idées qui n'ont pour objet ni notre âme, ni la matière, mais des conceptions de

l'ordre rationnel ou idées *métaphysiques*, par exemple, *l'éternel, l'infini.*

Dans ce qui est l'objet de nos idées, l'abstraction et l'analyse nous font distinguer l'être, la manière d'être et les rapports : de là naissent des *idées de substance*, comme l'*or*, l'*argent*; de *qualité*, comme *brillant, utile;* de *rapport*, exprimées le plus souvent, soit par le verbe, soit par des prépositions, *à*, *de*, *par*, *pour*, *avec*, etc.

Le classement de nos idées, tel qu'on vient de l'exposer, embrasse d'une manière complète et régulière la totalité des objets que nous offre l'univers; nous pourrions donc nous en tenir à cette seule division de nos idées, quant à leur objet. Cependant, comme il existe d'autres expressions usitées dans la langue philosophique pour désigner les espèces de nos idées sous ce même point de vue de leur objet, il importe de les faire connaître et d'en donner la définition.

On appelle idées *nécessaires* celles dont l'objet ne peut pas ne pas être; telles sont les idées de *Dieu*, de *cause première*; *contingentes*, celles dont l'objet pouvait être ou ne pas être : *Rome*, *empereur*.

Lorsque l'idée consiste en une conception unique, qui ne peut se décomposer en plusieurs éléments, c'est l'idée *simple*; par exemple, *être, unité.* L'idée est *composée* ou *complexe*, lorsqu'elle contient plusieurs éléments : ainsi l'idée d'*animal* est complexe, parce qu'elle se compose des éléments matière, forme, organisation, vie.

Si l'idée a pour objet un individu, par exemple, *Platon, Aristote*, c'est l'idée *singulière* ou *individuelle.* Si elle a pour objet plusieurs individus considérés comme réunis en une même totalité, c'est l'idée *collective*, comme les idées d'un *sénat*, d'une *armée*, qui équivalent à la répétition de l'idée de sénateur, de soldat.

Lorsque l'idée se considère comme représentant un être individuel dans tout ce qui le constitue, cette idée se nomme *concrète* : par exemple, l'idée de tel *fruit*, dans sa réalité substantielle avec tous ses modes. Mais lorsque, par

la pensée, une idée a été comme détachée d'un individu pour être considérée à part, cette idée est dite *abstraite :* par exemple, l'idée de la *saveur* de ce fruit. L'idée abstraite devient une idée *générale* lorsqu'elle s'applique à toute une classe de faits : telle est l'idée de *saveur en général.* On appelle idée *particulière* celle qui ne représente qu'une partie d'un tout : par exemple, *des hommes, des enfants.*

L'idée générale se nomme aussi *universelle ;* mais il faut remarquer que l'on entend plus spécialement par idées universelles celles qui offrent le caractère de l'absolu, comme l'*être,* l'*infini.*

On distingue encore les idées *sensibles*, ou celles dont l'objet tombe sous les sens, comme le *soleil,* la *couleur;* les idées *intellectuelles*, ou celles dont l'objet ne tombe pas sous les sens, comme l'*esprit,* la *vérité;* et les idées *morales*, représentant des qualités moralement bonnes ou mauvaises : par exemple, la *justice,* l'*orgueil.*

Enfin les idées sont *réelles* ou *chimériques*, suivant qu'elles se rapportent à des objets réels ou à des objets qui n'existent que dans l'imagination : un *homme*, un *centaure.*

2° Si l'on considère les idées selon le rapport de leur sujet à leur objet, c'est-à-dire selon la manière dont l'âme, sujet des idées, est mise en rapport avec les objets par ses idées, on y remarque les divisions suivantes :

L'idée est *claire,* lorsqu'elle fait bien comprendre son objet, comme les idées de *rose*, de *cheval ; obscure,* lorsqu'elle ne le fait comprendre qu'imparfaitement et avec peine, comme les idées de *temps*, d'*espace.* Elle est *distincte,* quand elle sépare nettement son objet de tout autre : par exemple, le *soleil*, la *lune ; confuse*, quand elle le laisse se confondre avec d'autres. L'idée d'*étoiles,* par exemple, est une idée confuse pour un grand nombre de personnes ; car on confond vulgairement sous la dénomination d'étoiles les étoiles proprement dites ou étoiles fixes, les planètes, les météores connus sous le nom d'étoiles tombantes ou filantes, etc. Quoique l'usage admette communément les expressions

d'idées obscures et confuses, cependant il est vrai de dire que ces idées seraient mieux nommées *incomplètes ;* car, lorsqu'il y a obscurité et confusion dans l'esprit sur un objet, c'est par insuffisance d'idées, et non parce que les idées, ou, ce qui revient au même, parce que les lumières que l'on a sur cet objet sont réellement obscures ou confuses. Une idée tout à fait *complète* serait celle qui représenterait totalement son objet.

3° Quant à la manière dont nous viennent les idées, ce qui se rapporte à leur *origine,* les unes sont dites *expérimentales,* parce qu'elles viennent de l'expérience, soit interne, soit externe, comme l'idée de *sensation*, l'idée d'*électricité;* les autres sont dites *rationnelles,* comme étant le produit de la raison : telles sont les idées de *cause* et d'*effet.*

Ce que l'on nommait autrefois des idées *vraies* et des idées *fausses* n'était rien autre chose que de vrais et de faux *jugements.* Quand il y a erreur dans la pensée humaine, c'est par l'affirmation, qui sépare ou unit à faux les éléments de la pensée. Ainsi, par exemple, avoir l'idée d'*or* en voyant du *similor* que l'on prend pour de l'or, ce n'est pas avoir une idée fausse d'or ; c'est appliquer à faux la vraie idée d'or à une composition métallique qui n'est pas de l'or, c'est *juger* faussement que tel corps métallique est de l'or.

L'*idée,* considérée spécialement comme *exprimée par le langage,* se nomme *terme.* La plupart des divisions ci-dessus sont applicables au terme.

§ III. *Notions et vérités premières.*

Indépendamment de toute théorie sur l'origine ou sur le classement des idées, tout le monde reconnaît qu'il y en a un certain nombre qui font partie essentielle du *développement primitif* de notre intelligence. Ces idées, avec les premiers jugements qui en sont inséparables, forment en quelque sorte la constitution intellectuelle de l'esprit hu-

main. C'est ce que l'on appelle les *notions* et les *vérités premières.* Ces notions et ces vérités sont des principes et des éléments nécessaires, dont on fait une application continuelle dans les opérations de l'entendement.

1° NOTIONS PREMIÈRES. — On entend par notions premières les *conceptions fondamentales de la raison.* Nous allons donner une énumération des principales. On peut en même temps se rappeler ce qui a déjà été dit sur plusieurs de ces notions, soit dans l'*Introduction,* soit ci-dessus à l'article de la *Formation des idées.*

Les notions premières peuvent se ranger en quatre classes : les notions premières de l'ordre *psychologique*, les notions premières de l'ordre *métaphysique,* celles de l'ordre *physique*, celles de l'ordre *moral.*

Les *notions premières de l'ordre psychologique* sont celles qui ont pour objet notre âme elle-même, savoir les idées de *sentiment,* de *connaissance,* de *volonté,* de *croyance*, de *mémoire,* etc., en un mot les plus simples de celles que nous donne le sens intime ou la conscience, et dont on vient de voir la description dans ce chapitre même.

Les *notions premières de l'ordre métaphysique* ont un caractère *absolu,* c'est-à-dire qu'elles ne sont pas restreintes d'elles-mêmes à telle ou telle nature d'êtres.

En voici des exemples : l'*être,* ou ce qui est; le *possible,* ou ce qui peut être ; la *substance,* ou ce qui existe en soi, sans avoir besoin d'adhérer à un sujet; la *cause*, ou ce qui produit un effet; le *rapport*, ou toute relation quelconque ; l'*ordre*, ou la liaison des choses suivant leurs rapports naturels ; le *temps* ou la durée ; l'*unité,* l'*identité,* le *bon*, le *vrai,* le *parfait,* etc.

Parmi les *notions premières de l'ordre physique* on distingue l'*étendue* ou dimension des corps, la *matière,* la *forme,* la *quantité,* le *lieu,* la *distance,* le *mouvement* ou le changement de lieu, telle ou telle *loi de la nature,* comme la *pesanteur*, etc.

Les *notions premières de l'ordre moral* sont la *distinc-*

tion du bien et du mal, la *conscience morale*, la *justice* ou la conformité au *droit*, la *loi*, le *devoir* ou l'obligation morale, le *mérite* et le *démérite*, la *vertu* et le *vice*.

Un grand nombre d'idées de l'ordre métaphysique, *absolues* et *universelles* en elles-mêmes, prennent un caractère *relatif* selon les classes auxquelles on les applique. C'est ainsi que la cause en soi, l'ordre absolu, l'idée universelle de rapport, deviennent des causes physiques, psychologiques ou morales, l'ordre physique ou moral, des rapports physiques ou moraux.

2° VÉRITÉS PREMIÈRES. — On entend par vérités premières un certain nombre de *jugements qui sont les principes d'où découlent les autres.*

Ces jugements ont une connexion intime avec les notions premières, qu'ils impliquent naturellement ; et ils se formulent en propositions qui peuvent se distribuer en plusieurs classes, comme les notions premières.

1° Les *vérités premières de l'ordre psychologique,* c'est-à-dire celles qui se rapportent à l'*âme* ou au *moi* [1], par exemple : tout ce qui nous est attesté par la *conscience* ou le sens intime existe réellement ; — les pensées dont j'ai la conscience ont un sujet que j'appelle *moi* ; — les choses que la *mémoire* nous rappelle d'une manière pleinement distincte ont réellement eu lieu. — Nous sommes certains de notre *identité personnelle* et de la continuité de notre existence, depuis les premiers temps que notre mémoire peut atteindre. — Nous exerçons quelque *pouvoir* sur nos actes.

3° Les *vérités premières de l'ordre métaphysique,* ou les premiers principes de la *raison*, tels que : le principe de la *substantialité*, qui se formule ainsi : il n'y a point de qualité sans substance ; — le principe de la *causalité*, principe qui se formule diversement, savoir : il n'y a pas d'effet sans cause; tout fait, c'est-à-dire tout ce qui est fait, est produit par une cause ; tout phénomène, ou autrement, tout ce qui

[1] Voy. Th. Reid, essai VI, chap. v.

commence d'exister, a une cause; — le principe de l'*identité:* tout ce qui est, est; ou : le même est le même ; — le principe de la *contradiction,* qui, au fond, n'est que le principe de l'identité sous une forme négative : il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps; — le principe suivant qui s'identifie à la causalité : les marques évidentes de l'intelligence et du dessein dans l'effet prouvent un dessein et une intelligence dans la cause; — les axiomes mathématiques.

3° Les *vérités premières de l'ordre physique*, c'est-à-dire celles qui se rapportent au *monde corporel*, telles que les suivantes : les qualités sensibles qui sont l'objet de nos perceptions ont un sujet que nous appelons *corps;* — tout corps occupe un *lieu* dans l'espace ; — tout mouvement s'accomplit dans le *temps;* — tout changement dans les corps est produit par une *force;* — les phénomènes de la nature sont soumis à des *lois*. Cette proposition résume en un jugement empirique et inductif les faits et les lois physiques généralement connus, par exemple: qu'une pierre lancée en l'air retombe, en vertu d'une loi qui s'appelle la gravitation, etc.

4° Les *vérités premières de l'ordre moral*, c'est-à-dire les principes d'après lesquels doit se régler la *conduite morale* des hommes, par exemple : il y a une distinction essentielle entre le *bien* et le *mal;* — c'est un *devoir* de faire le bien et d'éviter le mal ; — il est toujours mal d'agir contre sa *conscience;* — nous ne devons pas faire aux autres ce que nous trouverions mal qu'on nous fît à nous-mêmes ; — il y a une *loi morale,* et cette loi émane d'un législateur supérieur à l'homme ;— la vertu mérite une *récompense,* et le vice un *châtiment*. Ces premiers principes impliquent un très-grand nombre de préceptes moraux connus de tout le monde.

CARACTÈRES DES NOTIONS ET DES VÉRITÉS PREMIÈRES.

Malgré la distinction réelle des *notions* et des *vérités premières,* c'est-à-dire des idées et des jugements primitifs

de l'entendement humain, il ne faut pas croire cependant que ces notions et ces vérités aient une existence séparée dans notre esprit. Les notions sont impliquées dans les vérités, et ce n'est que par l'analyse de ces vérités qu'on y distingue les notions qui en sont les éléments.

Les *caractères* sont les mêmes pour les vérités et pour les notions premières; cependant ce que nous allons en dire s'appliquera plus spécialement aux vérités.

On distingue dans les notions et vérités premières les caractères suivants :

1° Qu'elles sont *évidentes par elles-mêmes.* Les vérités premières, par cela seul qu'elles sont des vérités premières, ne peuvent avoir besoin de preuve : autrement il faudrait qu'on pût leur trouver pour preuve quelques propositions plus claires qu'elles-mêmes; mais alors ce seraient ces propositions plus claires qui seraient les vérités premières, et non celles qu'on suppose. Les vérités premières sont d'une telle *clarté* et d'une telle *simplicité,* que les esprits les plus vulgaires les comprennent *immédiatement,* de même que les esprits les plus éminents.

2° Qu'elles sont *communes à tous les esprits.* Les notions et vérités premières se trouvent partout et toujours les mêmes chez tous les hommes d'un esprit sain. C'est ce qui leur a fait aussi donner le nom de *notions communes* et de *principes du sens commun.* « Deux hommes, dit Fénelon [1], qui ne se sont jamais vus, qui n'ont jamais entendu parler l'un de l'autre, et qui n'ont jamais eu de liaison avec aucun autre homme qui ait pu leur donner des notions communes, parlent aux deux extrémités de la terre sur un certain nombre de vérités comme s'ils étaient de concert. On sait infailliblement dans un hémisphère ce qu'on répondra dans l'autre sur ces vérités. Les hommes de tous les pays et de tous les temps, quelque éducation qu'ils aient reçue, se sentent invinciblement assujettis à penser et à parler de même. »

[1] *De l'Existence de Dieu,* première partie, n. 56.

3° Qu'elles sont les *bases de toute connaissance acquise par le raisonnement.* En effet, si nous avons à déterminer la valeur d'une proposition, ou bien nous la jugeons évidente par elle-même, ou bien nous trouvons qu'elle dérive d'une autre proposition. Dans ce dernier cas, la proposition dont elle dérive est soumise à la même alternative ; et si, à son tour, elle découle d'une autre proposition, on peut en dire autant de celle-ci ; et ainsi de suite. Mais l'analyse ne peut remonter ainsi à l'infini, il faut qu'elle s'arrête quelque part, et ce ne sera que quand elle aura rencontré une proposition évidente par elle-même, qui, par conséquent, n'ait pas besoin de preuve.

4° *Que nous en faisons une application continuelle dans nos jugements et dans nos actions*, par exemple : si, à la vue d'un phénomène physique, nous sommes naturellement portés à rechercher ce qui l'a produit, c'est parce que la raison nous dit que tout effet a une *cause.*

Si nous blâmons ou si nous estimons telles ou telles actions de nos semblables, c'est parce que nous avons l'idée de la *distinction* du bien et du mal ; autrement ces actions seraient indifférentes.

Si on met en défaut un adversaire en prouvant qu'il se contredit lui-même, c'est en vertu du principe que le *oui* et le *non* ne peuvent pas être vrais en même temps d'une même chose.

Si nous mettons en délibération nos actes volontaires, c'est que nous sommes convaincus que nous avons un véritable *pouvoir* sur nos actes.

Il importe de remarquer que les notions et vérités premières, dont on vient de donner une classification d'après *leurs objets,* se distinguent de deux sortes, si on les considère *dans leur nature.* Les unes sont des *vérités nécessaires* et immuables, dont le contraire est impossible, par exemple: il n'y a pas d'effet sans cause ; les autres sont des *vérités contingentes,* qui auraient pu ne pas être. Tels sont les phénomènes que nous révèle notre sens intime.

Les vérités premières sont facilement intelligibles pour

tous, « et Dieu, suivant la remarque de Bossuet [1], nous en a donné naturellement la connaissance, afin qu'elle nous dirige dans tous nos raisonnements, sans même que nous y fassions une réflexion actuelle, à peu près comme nos nerfs et nos muscles nous servent à nous mouvoir, sans que nous les connaissions. »

SECTION III

DE LA VOLONTÉ OU DE L'ACTIVITÉ VOLONTAIRE ET LIBRE.

De l'activité et de ses divers caractères. — Notre âme est douée de la faculté de sentir et de celle de connaître, à la condition d'une puissance intime qui dérive immédiatement de la vie même du principe pensant. Je veux parler de l'*activité*. L'activité de l'âme, c'est la *force même de l'âme en action.* On entend par *action* toute exertion [2] quelconque de force, soit qu'elle se produise au dehors, soit qu'elle se résolve en une opération purement interne.

L'homme a la puissance d'agir sur lui-même et sur les objets extérieurs : or cette puissance se développe sous différents modes, et elle présente deux *caractères* principaux : la *spontanéité* et la *volonté.*

Nos premiers actes se font *spontanément* ou *par instinct.* On entend par *instinct* ou *spontanéité* une *impulsion naturelle qui nous fait exécuter certains actes sans delibération, avec une connaissance vague et confuse, ou même sans que nous en ayons l'idée.* Mais à cette force instinctive et spontanée succède un autre mode de l'activité, ayant pour condition la *réflexion ;* l'*activité* prend alors le nom

1 *La Logique,* liv. II, ch. XII.

2 Nous risquons ici, après Th. Jouffroy (trad. des *Esquisses...* de Dug. Steward), le mot *exertion,* emprunté à l'anglais, mais de racine latine.

de *volonté*. Il est facile de comprendre que les premiers produits de notre activité doivent être involontaires. En effet, on ne peut agir volontairement, si l'on n'a d'abord agi sans le vouloir ; car tout acte de volonté implique la connaissance d'une chose voulue ; or toute connaissance présuppose un déploiement quelconque de l'activité de l'âme. D'où il suit que l'activité instinctive, spontanée, est primitive, et qu'elle précède l'activité volontaire. La spontanéité est ce qui se montre d'abord dans les actes de l'âme, comme on voit que dans le corps les mouvements instinctifs précèdent les mouvements volontaires.

Tout acte volontaire est susceptible de se répéter à notre gré, tandis que le propre d'un acte spontané est d'être irrévocable, puisque, s'il était rappelé, il ne serait plus spontané.

La spontanéité est un développement *primitif* et *instinctif ;* la volonté est une *activité réfléchie.* Il y a cependant certains actes dans lesquels il entre une part de volonté, et que l'on nomme *irréfléchis ;* mais c'est parce que la réflexion y est peu sensible et que la volonté ne s'y montre que faiblement. Toutefois agir d'une manière réfléchie n'est pas synonyme de vouloir, et l'on peut dire du mot *vouloir*, comme des mots connaître et sentir, que c'est un de ces mots que tout le monde comprend, mais qui ne s'expliquent parfaitement par aucun autre.

L'activité de notre âme est désignée par plusieurs psychologistes sous le nom de *force motrice,* lorsqu'elle est accompagnée, dans son exercice, de mouvements corporels qui lui correspondent. L'expression de force motrice ne peut se prendre qu'improprement dans tout système qui n'admet pas l'action propre et immédiate de l'âme sur le corps, comme le système des causes occasionnelles et d'autres qui seront expliquées au chapitre suivant. Les effets de l'activité considérée comme force motrice se produisent par des ébranlements qui s'opèrent au moyen des nerfs. L'action nerveuse fait mouvoir les fibres contractiles dont se composent les muscles, et, par suite, les membres

auxquels ils adhèrent; puis, à l'aide de ces membres, nous agissons sur les objets extérieurs. Les *mouvements* que l'activité détermine dans les organes sont appelés tantôt instinctifs, tantôt volontaires. On peut donner pour exemple de mouvements *instinctifs* ceux par lesquels nous rétablissons l'équilibre de notre corps, l'articulation des sons par l'organe de la parole, certains gestes naturels, etc. Mais, lorsqu'on meut avec réflexion quelque membre, comme le bras ou le pied, par exemple, et que l'on donne à chacun la mesure de force dont on juge qu'il a besoin pour agir sur un corps étranger, ce sont des mouvements *volontaires.* Les mouvements instinctifs sont accompagnés ordinairement d'une volonté vague et générale ; et souvent il y a une part d'instinct dans les mouvements les plus volontaires.

Certains actes, volontaires dans le principe, semblent être devenus spontanés et instinctifs par habitude. Cela tient à ce que les actes habituels, s'exécutant rapidement et avec une extrême facilité, laissent voir moins nettement, ou même ne laissent pas du tout distinguer l'intervention de la volonté, intervention qu'une analyse plus déliée ne manquerait pas sans doute de faire apercevoir.

ACTIVITÉ VOLONTAIRE ET LIBRE.

C'est un fait éprouvé par tout le monde, qu'après avoir agi spontanément, nous avons le pouvoir de donner à nos facultés une impulsion volontaire. Nous prenons alors l'initiative d'actes nouveaux, non plus instinctifs et irréfléchis, mais revêtus d'un *caractère* tel, qu'il dépendait de nous de les produire ou de ne pas les produire : ce caractère est ce qu'on appelle la *liberté.* L'*activité volontaire et libre* consiste *à faire une action avec la conscience de pouvoir ne pas la faire, ou à s'abstenir de faire une action en ayant la conscience qu'on pourrait la faire.*

Quoique dans l'usage, ce que l'on appelle volontaire soit

ordinairement supposé libre, et que la *volonté s'entende ordinairement dans le sens de volonté libre*, cependant il y a une différence réelle entre *volontaire* et *libre*, entre *volonté* et *liberté :* car il y a des actes volontaires qui ne sont pas libres. Ainsi l'homme cherche volontairement son bonheur, c'est-à-dire qu'il est conforme à l'inclination de la volonté humaine de chercher le bonheur ; cependant il ne le cherche pas librement, car il ne le veut pas avec la conscience de pouvoir ne pas le vouloir, mais il le veut nécessairement.

Il suit des explications précédentes et de l'expression même d'activité volontaire et libre, que l'on distingue trois degrés dans l'activité : 1° l'activité pure et simple, ou le *pouvoir actif ;* 2° l'activité volontaire, ou volonté, ou *pouvoir de vouloir ;* 3° l'activité volontaire et libre, ou liberté, ou *pouvoir de vouloir librement*. Il est généralement reçu que l'on peut se servir du seul mot de *volonté* pour signifier l'activité volontaire et libre.

Il est des situations et des circonstances où l'activité volontaire et libre manque des conditions nécessaires pour s'exercer. Dans ces situations, le libre arbitre est nul ou affaibli, plus ou moins, selon le degré d'intensité des causes qui le tiennent en suspens. On compte un certain nombre de ces causes, dont voici les principales : 1° le sommeil, 2° l'évanouissement, 3° la folie, 4° l'idiotisme, 5° une passion tellement violente, qu'elle ôte momentanément l'usage de la raison, comme on le voit dans certains emportements frénétiques ; 6° l'ivresse ; 7° la première enfance, où le libre arbitre n'est encore qu'en germe. Il est à remarquer que plusieurs des situations ci-dessus peuvent être volontaires et libres dans leur cause, c'est-à-dire que l'on a pu en poser librement la cause, comme dans un cas d'ivresse, par exemple.

Les causes qui paralysent la liberté étant, en général, la défaillance ou l'extrême faiblesse de la conscience et de la raison, et l'assujettissement de l'âme à certaines influences physiques, il est visible qu'une des conditions du plein

exercice de la liberté, c'est qu'il n'y ait point d'obstacle essentiel à l'usage de la raison, ni de dérangement essentiel dans l'action des organes.

DESCRIPTION DU PHÉNOMÈNE DE LA VOLONTÉ.

Le *phénomène de la volonté* nous offre un fait complexe, par les *éléments* qui concourent à sa formation. D'abord, avant que l'âme se consulte et se décide, il se passe en elle un premier fait qui tend à rendre possible cette double opération. Au moment qui précède la production d'un acte explicite de volonté, l'âme, suivant le cours ordinaire des influences extérieures et de ses propres idées, portait son attention tantôt dans un sens, tantôt dans un autre. Soudain elle se recueille en elle-même, elle s'arrète, elle se tient comme stationnaire. L'âme, dans cette situation, se maintient elle-même, elle est *sui compos*, elle se possède. La *possession de soi-même* est le premier élément du phénomène de la volonté libre ; elle est aussi en même temps un fait persévérant, qui se soutient pour l'ordinaire pendant toute la durée du phénomène, ou qui, du moins, doit se rétablir, s'il a souffert quelque altération.

Dans cette situation, il n'y a pas encore de raison d'agir; cependant c'est dans le but d'arriver à une détermination libre que l'âme se maintient ainsi elle-même. L'âme cherche donc une raison d'agir : si quelque motif se présente, elle l'examine; elle compare, elle pèse les motifs divers ou opposés, elle discute avec elle-même les moyens d'atteindre le but. Cette opération complexe est la *délibération*, dont le dernier terme est l'appréciation définitive des motifs et des moyens. Il est visible que délibérer est un acte multiple, où il serait facile de retrouver tous les modes de la pensée ; mais il ne s'agit ici que de prendre le fait dans son ensemble.

Après que notre âme s'est mise, par la possession d'elle-même, en état de délibérer, et qu'elle a délibéré en effet, il

lui reste à se décider et à réaliser dans la pratique ce qu'elle aura résolu. Tant que l'âme délibère, elle est indécise, irrésolue, indéterminée ; à la suite de la délibération, elle prend une décision, une résolution, elle se détermine, ce qui est proprement *vouloir :* c'est ce que l'on appelle la *détermination.* Puis, si la détermination est positive, elle exécute sa résolution, elle agit. Si la détermination est négative, on l'exécute d'une manière négative, en s'abstenant. L'exécution ou l'*action* est donc le complément du phénomène de la volonté. Dans le cas même où l'action vient à manquer par une cause quelconque, le fait psychologique de la volonté ne laisse pas d'être complet, si l'âme, se possédant elle-même a délibéré, et qu'après s'être déterminée, elle ait commencé à se porter à l'action.

Il résulte de ce qui précède que quatre faits élémentaires se produisent dans le phénomène de la volonté, savoir : la *possession,* la *délibération,* la *détermination* et l'*action.* Tout le monde sait que le phénomène de la volonté, tout complexe qu'il est, peut s'effectuer en un laps de temps très-court.

On comprend sans peine que *la détermination est proprement le fait qui constitue le vouloir ;* la possession et la délibération en sont les préliminaires ; l'action en est la suite ou le complément.

Pour donner un exemple du *phénomène de la volonté,* supposons que l'occasion se présente d'accomplir une obligation imposée par une loi, et que l'on éprouve quelque peine à s'y résoudre. On recueille d'abord son attention, afin de peser les raisons pour et contre l'obéissance : d'un côté, le motif du devoir, la satisfaction de l'avoir rempli et la sécurité qui en résulte; de l'autre, la difficulté de l'accomplissement et divers prétextes que ne manquent pas de suggérer les passions, mais aussi les fâcheuses conséquences qu'entraîne la violation de la loi : après avoir délibéré, on se décide, et on agit dans le sens de sa résolution, c'est-à-dire, si on est sage, on obéit à la loi.

Il ne s'agit point, dans les explications ci-dessus, des mouvements corporels commandés par la volonté : ces mouvements ne sont point des actes psychologiques. Ainsi, quand on parle d'action ou d'exécution de la part de la volonté, il s'agit de l'*action interne* qui commande et dirige les actions externes, et qui n'en existerait pas moins tout entière dans le cas où les membres refuseraient de se mouvoir. Cependant les actions extérieures sont si intimement liées avec l'action intérieure, qu'on ne les sépare point ordinairement dans la pensée ; et il est vrai de dire aussi qu'ordinairement l'exécution des actes extérieurs ajoute à l'intensité de la détermination et de l'action intérieure. Mais il ne faut pas oublier que le phénomène de la volonté n'appartient qu'à l'âme, et qu'il lui appartient même en dépit de ce qu'éprouve le corps. Même sous le poids des fers qui tiennent le corps captif, l'âme est toujours l'arbitre de ses volontés. On peut empêcher un homme d'agir corporellement, mais on ne peut l'empêcher de vouloir.

Comme nous ne voyons pas les actes intérieurs de nos semblables, ce n'est que par les mouvements et les effets corporels que nous jugeons de leur activité, soit spontanée, soit volontaire. Aussi regarde-t-on communément comme très-actifs les hommes doués d'une activité physique remarquable, tandis que l'on porte souvent un jugement contraire sur des hommes doués d'une grande activité intellectuelle, mais dont le corps demeure en repos, alors qu'il se déploie dans leur âme une activité beaucoup plus grande que dans les hommes d'action extérieure.

Il est aisé de concevoir que les quatre faits élémentaires du phénomène de la volonté se lient entre eux par des rapports nécessaires, de telle sorte que le premier est la condition du second, le second du troisième, et le troisième du quatrième. En effet, si l'âme ne se possédait pas elle-même, ou ne se possédait qu'imparfaitement, la délibération serait nulle ou imparfaite, et la détermination se ressentirait des défauts de la délibération. Toutefois la liberté ne laisse pas d'être encore réelle, lors même qu'on ne se possède et que

l'on n'a pu délibérer qu'*imparfaitement*. Quant à l'action, elle est, en raison de la détermination, énergique, si la détermination est ferme; molle et languissante, si la détermination est vague et incertaine.

Il est bien clair que la volonté, telle qu'on vient de l'expliquer, doit s'entendre dans le sens de *volonté libre*, puisque toute délibération suppose évidemment la liberté, attendu qu'il serait absurde de mettre en délibération ce qui serait absolument *nécessaire*.

Pour distinguer dans la volonté la faculté d'avec l'acte, on restreint le mot de volonté à la faculté, et l'on donne à l'acte le nom de *volition*.

C'est par la volonté que l'on reconnaît la *causalité* du *moi;* c'est en voulant, que l'âme se conçoit comme une cause qui a conscience d'elle-même, de son action, ainsi que du pouvoir d'en diriger l'exercice. La volonté se manifeste en nous comme un pouvoir qui nous est personnel, et nous donne le caractère le plus décisif de notre *personnalité*. C'est par notre personnalité que nous nous distinguons de ce qui n'est pas nous. « Cette distinction, dit M. A. Garnier[1], existe déjà dans la conscience involontaire. Mais, quand la volonté est intervenue, le *moi* se distingue plus profondément encore du *non-moi,* tant par la clarté de ses connaissances que par son impérissable liberté. »

Circonstances qui influent sur la volonté. — Dans la production du phénomène volontaire, on remarque certains faits accessoires qui ne sont pas le phénomène lui-même, mais qui le précèdent ou l'accompagnent, et peuvent contribuer à la détermination de la volonté. C'est ce que l'on appelle les *circonstances* de la volonté. Ces circonstances sont de deux sortes : les unes *intérieures*, les autres *extérieures*.

Les *circonstances intérieures* sont certaines tendances ou *dispositions*, la plupart *naturelles,* quelques-unes *acquises*. Ces dispositions, considérées en elles-mêmes, appartiennent

[1] *Précis d'un cours de psychologie*, p. 129.

en général à la *sensibilité* par leurs caractères dominants : si on les considère comme mobiles de nos actions, ce sont des *principes actifs* qui se développent en nous d'eux-mêmes ou sous l'influence des circonstances extérieures. Tels sont :

1° Les *appétits*, dont voici les caractères : ils tirent leur origine du corps ; ils ne sont pas continus, mais périodiques; ils sont accompagnés d'une sensation que l'on se sent porté à faire cesser. Outre les appétits *naturels*, comme la faim, la soif, il en existe de *factices*, par exemple, le goût des liqueurs enivrantes.

2° Les *désirs*. Ils se distinguent des appétits en ce qu'ils ne tirent pas leur origine du corps, en ce qu'ils n'agissent pas périodiquement et à certains intervalles. On compte parmi les principes les plus remarquables de cette classe : 1° le *désir de connaissance*, ou principe de curiosité. Dans les premières années de la vie, le désir de connaître s'attache principalement aux propriétés des objets matériels dont nous avons besoin pour la conservation de notre existence. Plus tard, ce penchant de notre nature prend des directions diverses, soit d'après les circonstances, soit d'après les dispositions particulières de chaque individu. De là naissent pour la société les avantages qui résultent de la division du travail. — 2° Le *désir de société*. Il existe dans l'homme, indépendamment de toute affection et de tout intérêt, un sentiment naturel et instinctif qui le porte à se rapprocher de ses semblables ; si l'homme est privé longtemps de la société de ses semblables, une impression de vague terreur et de sombre tristesse s'empare ordinairement de son âme. On a pu se convaincre de l'importance de cette loi de notre nature, par l'état misérable où l'on a trouvé quelques individus qui étaient restés longtemps isolés de la société humaine. — 3° Le *désir d'estime* et le *désir de supériorité*. Ces principes, en se combinant, donnent lieu à l'amour de la gloire, qui est souvent plus fort que l'amour même de la vie. Le désir de la supériorité, quand il est bien réglé, n'est pas autre chose que le principe de l'*émulation*. L'ému-

lation est simplement le désir de devenir égal ou supérieur à d'autres ; si l'on cherche à abaisser les autres pour se trouver ainsi au-dessus d'eux, c'est de l'*envie*. — 4° Le *désir de pouvoir*. Dans la première période de la vie, on se plaît surtout à montrer sa puissance physique; plus tard, lorsque les qualités physiques ont perdu de leur activité et de leur vigueur, on aime davantage à donner des preuves de sa capacité intellectuelle. La plus grande marque de force, c'est d'être maître de soi-même. — Joignez à ces principes le désir du *bien*, le désir du *vrai*, le désir du *beau*, etc., puis les désirs *artificiels*, par exemple, le désir de l'argent.

3° Les *affections*. On en distingue de deux sortes, les affections *bienveillantes* et les affections *malveillantes :* par les unes, on est affecté de manière à vouloir du bien à ses semblables; par les autres, on se sent affecté d'une manière toute contraire. Les principales affections bienveillantes sont l'*amour de l'humanité* en général, les *affections de famille*, l'*amitié*, la *reconnaissance*, la *pitié*. La *haine*, l'*envie*, le *ressentiment*, la *vengeance*, la *misanthropie*, doivent se compter au nombre des affections malveillantes. Les affections bienveillantes sont accompagnées d'une émotion agréable, tandis qu'un effet contraire se fait sentir dans le cas des affections malveillantes. Il est à peine nécessaire de faire observer que la saine morale nous fait un devoir de réprimer nos affections malveillantes.

4° L'*habitude*. Lorsque nos actes, soit *instinctifs*, soit *volontaires*, sont fréquemment réitérés, nous contractons naturellement une disposition particulière qui nous porte à reproduire les mêmes actes, et qui nous en facilite l'exécution. Cette disposition ou aptitude acquise, mais devenue comme naturelle, est ce qu'on nomme l'*habitude*. C'est par l'habitude que s'explique cette facilité d'exécution, source de tant de merveilles que l'on admire dans les hommes qui se sont appliqués d'une manière spéciale, soit aux arts mécaniques, soit aux sciences, soit à la littérature et aux beaux-arts. Il y a dans l'homme au point de vue

moral, de bonnes habitudes qu'il ne faut que régler et maintenir, et de mauvaises habitudes qu'il est nécessaire de corriger.

Les principes que nous venons d'indiquer se lient intimement à la morale; la direction que l'homme doit donner aux penchants de sa nature, pour les assujettir à la raison et à la règle du devoir, est une des questions qui ont le plus exercé les moralistes de tous les temps. On trouvera dans la *Morale* les explications qui se rattachent à ce sujet.

Les *circonstances extérieures*, qui influent sur la volonté, sont les mille incidents de la vie, qu'il serait impossible d'énumérer, mais que chacun devine aisément d'une manière générale.

Il ne faut pas omettre de mentionner ici l'action de la Providence divine sur les actes humains; on en parlera dans la *Théodicée*.

CARACTÈRES DE LA VOLONTÉ.

Si on considère la volonté en elle-même comme puissance de l'âme, abstraction faite de toutes les causes qui en modifient l'exercice, on y reconnait trois caractères principaux, savoir : qu'elle est *une*; qu'elle est *illimitée;* qu'elle est *égale* en pouvoir dans tous les hommes.

1° La volonté est *une :* la sensibilité, au contraire, et l'entendement sont multiples. D'abord, on distingue dans la *sensibilité* deux classes de phénomènes d'une différence parfaitement tranchée, les sensations et les sentiments. Telle est en outre la différence d'une sorte de sensation à une autre, de l'ouïe ou du goût, à la vue, par exemple, que toutes les sensations auditives ou olfactives qu'éprouve un aveugle ne peuvent lui donner la moindre idée des sensations visuelles que la nature lui a refusées. De même l'*entendement* comprend des procédés divers qui ne sont pas réductibles les uns aux autres, tels que la perception, la comparaison, le jugement, l'abstraction, la mémoire, et

l'on n'a une idée complète de cette faculté qu'en les connaissant tous. Au contraire, la *volonté est une* dans son essence. Dès le premier acte réfléchi, on la connaît tout entière, telle qu'elle se montrera dans les actes qui suivront. Les déterminations volontaires peuvent être plus fermes ou plus prononcées les unes que les autres; mais l'analyse n'y découvre pas autre chose que le simple fait de vouloir.

Ce caractère d'unité, propre à la volonté, se montre encore dans l'observation suivante. On peut être privé *en partie* de sa sensibilité ou de son intelligence, soit par la perte d'un organe ou d'une aptitude intellectuelle, soit de quelque autre manière, mais la volonté ne pourrait se perdre que *tout entière* à la fois, puisqu'elle n'a pas de division.

2° La volonté est *illimitée* dans sa sphère d'action. Il est vrai sans doute que la volonté n'atteint directement que ce qui est susceptible d'être un objet voulu; il y a un ordre de choses et d'idées qui *ne tombent pas sous le vouloir.* Ainsi ce serait un non-sens de dire qu'on veut les astres, qu'on veut l'histoire ou autre chose du même genre. Il n'y a rien, au contraire, en aucun genre, qui ne soit objet de connaissance : *Intellectus in potentia est ad omnia.* C'est ce qu'on appelle *l'universalité* de l'intelligence. Cependant cette propriété n'a de réalisation que dans l'intelligence infinie. En fait, l'*entendement* humain est extrêmement borné : nous rencontrons à tous moments et en toutes choses les limites de notre intelligence. Il en est de même, à plus forte raison, de nos *facultés sensibles*, qui se fatiguent et qui s'émoussent si promptement. Mais, quant à la volonté, on peut dire que dans ce qui est de son ressort elle est *illimitée.* La volonté ne connaît de bornes que celles qu'elle se pose à elle-même. Différentes causes, il est vrai, peuvent en empêcher les effets à l'extérieur; mais rien ne peut empêcher de vouloir. Elle veut même l'irréalisable, au moins d'une manière conditionnelle, en souhaitant que l'obstacle pût être levé.

Ce caractère de la volonté se révèle encore par l'immensité de nos désirs, par les aspirations de notre âme vers l'infini, par le vide immense du cœur humain.

3° Un troisième caractère qui découle du précédent, c'est que la volonté, *comme faculté,* est *égale* dans tous les hommes. On remarque de nombreuses inégalités chez les hommes pour l'intelligence; mais aucun homme n'est inférieur à un autre homme pour le pouvoir de vouloir. Il ne dépend pas de nous de comprendre ni même de sentir ce que sentent ou comprennent d'autres hommes; mais il n'y a pas de bien voulu par nos semblables que nous ne puissions aussi vouloir. Mille causes établissent des différences dans l'exercice de la volonté, mais la faculté est égale dans tous.

Nous avons déjà fait remarquer que, sauf quelques exceptions qui tiennent à la nature des choses, *la volonté comprend la liberté*, et qu'elle doit s'entendre dans le sens de *volontaire et libre.* Ce caractère de liberté dans l'homme ayant eu des contradicteurs, nous allons en donner les preuves.

DÉMONSTRATION DE LA LIBERTÉ.

Le pouvoir actif, volontaire et libre, se nomme *liberté.* La liberté ou le pouvoir de vouloir librement, entendu dans sa plus grande généralité, peut se définir : le *pouvoir de vouloir ou ne pas vouloir.* Nous avons le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, de choisir entre des choses diverses ou opposées, entre le bien ou le mal. Cependant le pouvoir de vouloir le mal n'appartient pas à l'essence de la liberté, puisque Dieu est libre et qu'il répugne à son infinie perfection de pouvoir choisir le mal. Le pouvoir de faire le mal est dans l'homme une suite de l'imperfection de sa nature.

Quoique rien ne soit plus clair que la notion de la liberté, et que les ignorants, les enfants mêmes, sachent faire de ce mot une application très-juste, cependant, quand on envisage la question sous toutes ses faces et que l'on veut

se rendre compte de toutes les influences qui agissent sur notre volonté, on rencontre des difficultés auxquelles on n'avait pas d'abord songé. Joignez à cela que l'on est naturellement porté à se déguiser ses propres torts, et que l'on aimerait à en trouver l'excuse dans le défaut de liberté. Telles sont les causes qui ont pu conduire quelques hommes à nier la liberté humaine, et qui ont rendu possible le système de la fatalité. Le *fatalisme*, entendu dans toute la rigueur du terme, nie à la fois la liberté humaine et la providence divine. Ce système assujettit les actions humaines à une force nécessaire et aveugle qui se nomme le *Destin* ou la *fatalité*, tandis que la doctrine de la *Providence* reconnaît une action intelligente, qui s'exerce dans le gouvernement de l'univers sans porter atteinte à la liberté des volontés humaines. Il existe néanmoins une sorte de fatalisme qui consiste à exagérer l'action divine au détriment de la liberté humaine. C'est ce que quelques philosophes appellent le fatalisme théologique : tel est le cas du Jansénisme.

La doctrine de la fatalité faisait partie de plusieurs systèmes philosophiques de l'antiquité, comme on le verra dans l'histoire de la philosophie. Chez les modernes, Hobbes, Spinosa, Hume, Helvétius et divers autres, étaient fatalistes. De nos jours, le fatalisme a été introduit dans l'étude de l'histoire par quelques écrivains, qui ont formé ce qu'on est convenu d'appeler l'école fataliste. Ces écrivains sont toujours prêts à trouver dans un enchaînement fatal de circonstances, l'excuse ou même la justification des plus grands forfaits des hommes politiques. C'est aussi la doctrine des physiologistes matérialistes, qui prétendent que toutes les déterminations de notre volonté sont dans une dépendance nécessaire de nos dispositions organiques.

Le dogme de la liberté se démontre par les preuves suivantes :

1° Par le sens intime ou la conscience.

Nous constatons avec certitude, par le sens intime ou la

conscience, que nous sentons, que nous pensons, que nous voulons : tout le monde en convient, et celui qui le nierait serait regardé comme un insensé ; or il ne nous est pas attesté moins clairement par la conscience, que nous voulons librement, qu'il ne l'est que nous pensons, que nous sentons, etc. Nous savons évidemment par la conscience que nous avons le pouvoir de vouloir, par exemple, marcher ou rester immobiles, remuer le bras dans un sens ou dans un autre ; de vouloir aller à la promenade ou de ne pas le vouloir : cela est si vrai que, lorsque nous faisons ces actes, nous sentons clairement que nous aurions pu ne pas les faire ou en faire d'autres.

« En effet, nous mettons grande différence[1] entre la volonté d'être heureux et la volonté d'aller à la promenade. Car nous ne songeons pas seulement que nous puissions nous empêcher de vouloir être heureux, et nous sentons clairement que nous pouvons nous empêcher de vouloir aller à la promenade. De même, nous délibérons et nous consultons en nous-mêmes, si nous irons à la promenade ou non ; et nous résolvons comme il nous plaît, ou l'un ou l'autre : mais nous ne mettons jamais en délibération si nous voudrons être heureux ou non ; ce qui montre que, comme nous sentons que nous sommes nécessairement déterminés par notre nature même à désirer d'être heureux, nous sentons aussi que nous sommes libres à choisir les moyens de l'être. »

Il suit de ce qui précède que nous trouvons une démonstration de notre liberté dans le sens intime ou la conscience.

2° Par le témoignage de la conscience morale.

Il est d'expérience que l'on éprouve des remords et que l'on se condamne soi-même si l'on a commis volontairement une action coupable, par exemple, une calomnie,

[1] Bossuet, *Traité du libre arbitre*, ch. II.

une injustice, un acte d'ingratitude, tandis qu'il n'est personne qui éprouve des remords d'une action involontaire, ou qui s'accuse de paroles injurieuses prononcées dans un accès de délire. D'un autre côté, la conscience nous rend un bon témoignage et nous éprouvons un sentiment de satisfaction morale à la suite d'une bonne action. Le témoignage de la conscience et la joie ou la peine qui l'accompagnent diffèrent totalement de ce que nous ferait éprouver un acte purement physique. Or cette différence dans la manière dont nous sommes affectés à l'égard de nos actions ne peut s'expliquer que par le sentiment naturel que nous avons de notre *liberté morale*. Cette voix universelle de la conscience, qui est la voix de notre nature même, nous donne donc une preuve de notre liberté.

3° Par les conséquences absurdes du fatalisme.

De l'opinion qui nie la liberté humaine résulteraient les conséquences suivantes :

1° Q'il n'y a ni bien ni mal moral. Si l'on suppose que l'homme n'est pas libre, le bien et le mal moral, la vertu et le vice, le mérite ou le démérite, ne sont que des mots dépourvus de sens : car, si les hommes sont assujettis d'une manière absolue à des causes fatales et nécessaires, il est clair que leurs actions, ne dépendant pas de leur libre volonté, ne leur sont pas imputables ; que par conséquent il ne peut y avoir d'actions moralement bonnes ou mauvaises, d'actions vertueuses ou criminelles, rien, en un mot, qui mérite l'éloge ou le blâme, les récompenses ou les châtiments. D'où il faudrait conclure qu'au point de vue moral, les hommes qui se dévouent au bonheur de leurs semblables doivent être mis sur la même ligne que les plus atroces scélérats, puisque les bonnes actions des uns et les crimes des autres doivent être attribués, non à la générosité ou à la perversité, mais à la nécessité. Il suivrait de là qu'au point de vue moral, il n'y a pas de différence réelle, par exemple, entre Cicéron et Catilina, entre

Titus et Domitien, entre saint Vincent de Paul et Marat. Il est évident que de tels principes et de telles conséquences répugnent au bon sens, et ne seraient rien moins que l'anéantissement de toute morale.

2° Que toute législation est déraisonnable et inutile. En effet, pour que les législateurs puissent raisonnablement et efficacement ordonner à l'homme d'éviter le mal et de pratiquer le bien, il faut qu'il soit en son pouvoir de faire le bien qui lui est commandé et d'éviter le mal qui lui est défendu.

3° Que toute délibération est déraisonnable et inutile. Quoi de plus déraisonnable, quoi de plus inutile en même temps, que de mettre en délibération ce qui ne dépendrait aucunement de nous, ce qui serait déterminé invinciblement par la nécessité ? Dans cette hypothèse, ce que l'on appelle de la prudence n'aurait pas de sens.

Or il est visible que l'on ne peut rien imaginer de plus absurde, rien que la raison et la nature repoussent avec plus de force, que de telles conséquences; donc le fatalisme est absurde dans ses conséquences, donc l'homme est libre.

4° Par la conduite et le langage du genre humain tout entier, y compris les adversaires eux-mêmes du dogme de la liberté.

L'opinion qui nie la liberté humaine, quoique soutenue par quelques philosophes, doit être considérée comme nue erreur que repousse invinciblement notre nature, si l'on en juge par la conduite et par le langage du genre humain tout entier. En effet, dit à ce sujet un philosophe contemporain [1], « n'ai-je pas le droit d'être rassuré contre la divergence d'un petit nombre d'hommes, quand je les voir agir et parler comme s'ils étaient de mon avis ; quand je vois les plus conséquents d'entre eux construire une morale [2],

[1] Th. Jouffroy, *Cours de droit naturel*, 4e leçon.

[2] Le plus célèbre ouvrage de Spinosa est intitulé *Éthique*. On a de Hobbes les *Eléments de la loi morale et politique* ; de Hume, des *Essais de morale*, etc.

donner des conseils de conduite ; quand je trouve dans toutes les langues les mots de *droits* et de *devoirs*, de *punition* et de *récompense*, de *mérite* et de *démérite* ; quand, autour de moi, le genre humain tout entier s'indigne contre celui qui fait *mal*, admire celui qui fait *bien* ; quand il n'y a pas un phénomène de la conduite humaine qui n'implique rigoureusement et de mille manières différentes ce fait de liberté que je sens si vivement et si profondément en moi ? J'ai certes le droit de croire fortement à un fait confirmé par tant de témoignages et en harmonie si parfaite avec toutes choses ; et, quand il n'y aurait contre les doctrines qui nient la liberté qne cette universelle contradiction dans laquelle elles se trouvent avec les croyances humaines, et tout ce qui exprime ces croyances, langues, conduite, jugements et sentiments, elles seraient déjà plus réfutées qu'elles ne le méritent. »

OBJECTIONS.

Première objection. — Ce n'est pas la volonté libre qui détermine les actions humaines, si la volonté n'a le pouvoir de choisir librement, ni quand les motifs de choisir sont égaux, ni quand ils sont inégaux ; or effectivement la volonté n'a pas ce pouvoir : 1° lorsque les motifs sont égaux, car il n'y a pas de raison de choisir plutôt pour l'un que pour l'autre, pas plus qu'il n'y aurait de raison de mouvement dans une balance sollicitée par des poids égaux ; 2° quand les motifs sont inégaux, car c'est toujours le plus fort qui l'emporte : donc ce n'est pas la volonté libre qui détermine les actions humaines.

Réponse. On nie la mineure : 1° La volonté a le pouvoir de choisir entre des motifs égaux : la raison d'agir se trouve alors dans la volonté même, *sit pro ratione voluntas* [1]. « Je ne connais point d'autre raison de mon vouloir que mon vouloir même, a dit Fénelon [2]. »

[1] Juvénal, *Satire VI.*
[2] *De l'Existence de Dieu,* 1re partie, n° 67.

La cause de notre détermination, c'est la volonté, principe actif dont le phénomène de vouloir est l'exercice naturel. Soutenir le contraire, ce serait faire de la volonté un mode purement passif, tandis que l'observation psychologique nous la montre avec un caractère évident d'activité. Pour répondre à la comparaison peu exacte d'une balance qui resterait en suspens entre des poids égaux, on peut dire que la volonté seule, en tant que principe actif, ferait pencher la balance sans autre raison que celle de le vouloir.

2° L'homme a le pouvoir de choisir entre des biens inégaux, parce que ni les uns ni les autres n'entraînent invinciblement la volonté. En effet, quoique l'homme désire naturellement le bonheur, il n'est nécessité ni dans la détermination de l'objet spécial de son bonheur, ni dans l'usage des moyens qu'il emploie pour y parvenir. Nous pouvons envisager les biens et les maux particuliers sous divers points de vue ; nous comparons ensemble les biens de différents ordres : le bien qui flatte les sens et le bien intellectuel et moral ; nous pouvons mettre en balance un intérêt présent avec un bien à venir. Comme tout objet créé est borné, imparfait, et tenant au néant sous une foule de rapports, et que par conséquent il n'en est point qui renferme pleinement notre bonheur et notre fin, ni qui réponde à l'immensité de nos désirs, il est aisé de comprendre que les objets, par leur nature et par la manière dont on les envisage, peuvent s'offrir respectivement quelque contrepoids qui les empêche d'entraîner invinciblement le consentement de notre volonté. L'éternelle justice, l'éternelle raison, Dieu lui-même, tout infini qu'il est, n'a pas toujours la préférence dans le cœur de l'homme. Une connaissance imparfaite de ce grand objet, et l'éloignement dans lequel on le considère le plus souvent, le rabaisse jusqu'à le faire mettre en parallèle avec des objets infiniment inférieurs, mais présents et sensibles, dans lesquels nous cherchons vainement la félicité, qui ne peut se trouver que dans le souverain bien.

Au reste, il n'est pas nécessaire pour que nous soyons

libres, qu'il s'établisse une sorte de contrepoids ou d'équilibre entre les objets de nos délibérations : car, comme le dit Descartes [1], « la grandeur de la liberté consiste... dans le grand usage de cette puissance positive que nous avons de suivre le pire, encore que nous connaissions le meilleur. »

Mais d'ailleurs, que les motifs soient égaux ou qu'ils soient inégaux, on ne peut pas dire que les motifs sont quelque chose qui nous détermine, puisque ce ne sont pas des êtres réels; mais c'est nous qui nous déterminons nous-mêmes, soit conformément, soit contrairement aux motifs.

Deuxième objection. — Les déterminations de notre volonté sont dans une dépendance absolue des dispositions et des mouvements du cerveau : donc ce n'est pas la volonté qui détermine les actions humaines.

Réponse. On nie l'antécédent. En effet nos déterminations ont pour cause l'exercice naturel d'une des facultés de notre âme, l'activité volontaire et libre, faculté que nous avons analysée précédemment d'après le témoignage de la conscience. La volonté est même celle de nos facultés qui paraît se ressentir le moins de notre condition d'âme unie à un corps : car, tandis que différentes altérations subies par le cerveau, et même certaines maladies, suppriment les sensations, l'activité intellectuelle, la direction des mouvements, aucune maladie, aucune opération n'altère en nous la volonté. Une preuve encore que l'âme, dans sa faculté de vouloir, n'est pas sous la dépendance du cerveau, ce sont certains cas de persistance inébranlable d'une même volonté, malgré toutes les perturbations et toutes les tendances contraires que fait naître l'organisme.

Troisième objection. — Il est de l'essence d'une action libre de pouvoir avoir lieu ou ne pas avoir lieu, selon la détermination que prend la volonté ; or les actions humaines, étant prévues infailliblement par la prescience divine, ne peuvent pas ne pas avoir lieu telles qu'elles sont prévues :

[1] Tom. VI, p. 135 (éd. Cousin) : *Lettre au P. Mersenne.*

donc, supposé la prescience divine, les actions humaines ne sont pas libres.

Réponse. On nie la conséquence. Il est faux que la prescience divine détruise la liberté humaine. La prescience divine n'est pas le principe de l'action de l'homme : ce n'est pas parce qu'une action est prévue de Dieu que l'homme fera cette action, c'est parce qu'il doit la faire que Dieu la prévoit. *Non enim* [1] *ex eo quod Deus scit futurum aliquid, idcirco futurum est ; sed quia futurum est, Deus novit, quasi præscius futurorum.* Par conséquent, le fait d'une prévision même infaillible ne peut mettre aucun obstacle à la liberté des actions. En effet, ce n'est pas la prévision qui produit les actions prévues. On voit des hommes d'une pénétration d'esprit extraordinaire prévoir quelquefois d'une manière presque certaine la marche d'événements qui dépendent de la volonté des autres hommes, et sur lesquels ils n'exercent eux-mêmes aucune influence. Lors même que celui qui prévoit les actions des autres exerce quelque influence sur leur détermination, sa prévision demeure toujours un fait distinct de cette influence, et elle n'influe en rien sur les actions. Si donc les hommes, avec une intelligence bornée, peuvent ainsi prévoir les actions de leurs semblables sans qu'on puisse leur imputer de porter atteinte à la liberté des actions prévues, à plus forte raison un être d'une intelligence sans bornes prévoira-t-il les actions des hommes sans altération de leur liberté [2].

On donne encore la solution suivante fondée sur le système de l'éternité non successive. Dans ce système, il n'y a point pour Dieu de futur : tout a lieu pour lui dans une durée indivisible qui est l'éternité. Dès lors, à proprement parler, il n'y a point en Dieu une prescience, mais une science : Dieu ne prévoit point, il voit. Dieu est, dans ce cas, comme serait un homme qui, étant témoin

[1] Saint Jérôme, *Comment. in Jerem.*, cap. XXVI.

[2] Voy. la *Théodicée*, à l'art. de l'*Intelligence* ou *Science* de Dieu.

d'une action et ne pouvant se tromper sur ce qu'il verrait de ses propres yeux, ne porterait cependant, par ce seul fait, aucune atteinte à la liberté de cette action.

On oppose encore au dogme de la liberté quelques difficultés qui se tirent de l'influence de la *Providence* divine sur les actions humaines : nous en renvoyons la solution à la *Théodicée.*

SECTION COMPLÉMENTAIRE

DES SIGNES ET EN PARTICULIER DU LANGAGE DANS LEURS RAPPORTS AVEC LA PENSÉE.

Les sentiments, les idées, les volontés, en un mot, toutes les modifications de notre âme, peuvent se manifester au dehors et se traduire par des *signes.* On entend par signe, en général, l'*indice de quelque chose.* Il y a des *signes naturels* et des *signes arbitraires.* La respiration est un signe naturel de la vie, et il est de convention qu'une étoile sur la poitrine d'un brave soit le signe de l'honneur. Nous n'avons à nous occuper que des *signes de nos pensées.*

On conçoit qu'il puisse y avoir plusieurs manières de faire une classification des signes de la pensée. Si on classe ces signes d'après l'organe qui en est le siége, ou d'après celui auquel ils s'adressent, on distinguera les signes manuels, le langage articulé, les signes qui s'adressent à la vue, ceux qui s'adressent à l'ouïe, etc. Si on les considère, ou comme sortant des dispositions mêmes de notre organisme, ou comme se formant sous l'influence de la volonté, on les divisera en *instinctifs* et en *volontaires.*

On distingue ordinairement trois grandes classes de *signes de la pensée,* qui se comprennent sous la dénomination commune de *langage :* le langage proprement dit

ou langage articulé, le langage d'action et le langage écrit ; en d'autres termes : la *parole*, le *geste* et l'*écriture*. Nous allons d'abord donner quelques explications sur chacun de ces trois systèmes d'expression de la pensée ; puis nous examinerons spécialement la question des rapports de la pensée et du langage.

§ 1. *Différentes sortes d'expression de la pensée.*

1° Du langage proprement dit, ou de la parole.

La *parole* est une *combinaison de sons articulés dont l'homme se sert pour exprimer sa pensée.* On appelle *sons articulés* les sons modifiés par les diverses articulations de l'organisme vocal telles que les mouvements de la langue, qui frappe contre le palais ou contre les dents ; celui des lèvres, lorsqu'elles frappent l'une contre l'autre, etc. Des sons qui se produisent sans qu'on mette en jeu ces articulations organiques se nomment *inarticulés*.

Les sons articulés, assujettis à certaines règles, et formant un système complet d'expression de la pensée, constituent ce que l'on appelle une *langue*. Il existe un très-grand nombre de langues différentes. Un célèbre géographe, Adrien Balbi, en a classé huit cent soixante dans son *Atlas ethnographique du globe ;* mais ses recherches lui ont démontré qu'on peut porter au moins à deux mille le nombre des langues éteintes ou encore parlées sur le globe.

Par la comparaison *lexique* et *grammaticale* des langues, c'est-à-dire en y cherchant des *affinités*, soit dans les mots, qui sont la matière du langage, soit dans la grammaire, qui lui donne sa construction et sa forme, on a pu, malgré la diversité des idiomes, les ramener à un nombre limité de groupes qui forment autant de *tribus* ou *familles* se divisant chacune en plusieurs branches, plus ou moins nombreuses. Les principaux groupes sont : 1° la famille *Sémitique* ou des fils de Sem, comprenant l'hébreu, le syro-chaldaïque, l'arabe, etc. ; 2° la famille *Indo-Euro-*

péenne, dite aussi Indo-Germanique, qui s'étend sur une partie considérable de l'Europe et de l'Asie, de Ceylan à l'Islande ; 3° le groupe *Malai* ou les idiomes de l'extrême Orient ; 4° les langues de l'Amérique. On distingue entre ces familles des dialectes intermédiaires.

On a trouvé non-seulement de nombreuses analogies de formes et de racines entre les membres d'une même famille de langues, mais encore, entre des membres de familles différentes, des affinités dans les éléments essentiels et constitutifs de chaque langue ; en sorte qu'on est amené à conclure que ces langages, aujourd'hui si divers, doivent avoir été originairement compris en un seul, d'où ils ont tiré ces éléments communs et essentiels. En même temps on explique les différences extrêmes que présentent les diverses classes de langues, d'abord parce que quelque cause extraordinaire a rompu violemment l'unité du langage et opéré la dispersion des hommes, puis par les vicissitudes de toute nature que produisirent les événements, les mœurs et les caractères des peuples [1].

On se fera une idée des changements que peuvent subir les langues dans le cours des siècles, en comparant, par exemple, la formule si connue du serment de Louis le Germanique, prêté en langue romane en 842, avec le français du siècle de saint Louis (Joinville) et avec le français d'aujourd'hui : alors on s'étonnera moins que des idiomes tout différents en apparence aient pu dériver les uns des autres ou avoir une origine commune.

Toutefois les avis sont partagés sur cette matière. Parmi les écrivains orthodoxes, les uns soutiennent le *monoglottisme*, c'est-à-dire la possibilité de retrouver dans tous les idiomes existants des traces du langage primitif, d'où ils seraient sortis par une cause violente, et duquel ils se seraient ensuite éloignés de plus en plus par une série de causes de

[1] On peut voir le développement de ces idées dans les *Discours sur les rapports entre la science et la religion révélée*, par le cardinal Wiseman, t. I et II.

diverse nature : c'est l'opinion ci-dessus. Les autres, partisans du *polyglottisme,* prétendent que la confusion de Babel a produit des langues entièrement différentes, et dans lesquelles il ne reste plus rien ou presque rien de la langue primitive.

Des observations récentes tendent à résoudre la question dans le sens de l'*unité d'origine.* Dans un ouvrage de linguistique intitulé : *Leçons sur la science du langage*, par M. Max Müller, professeur à l'Université d'Oxford, ouvrage dont M. Barthélemy Saint-Hilaire a rendu compte dans le *Journal des Savants,* on remarque les idées qui suivent :

Le point de départ de toutes les langues est *monosyllabique;* mais les langues se séparent dans la manière de combiner entre elles ces racines monosyllabiques. On distingue trois sortes de combinaisons : 1° Les racines sont employées comme des mots complétement indépendants les uns des autres, et s'unissent sans subir aucune altération : c'est ce que l'on peut appeler les *langues monosyllabiques,* comprenant le chinois et ses congénères ; 2° Deux ou plusieurs racines sont unies ensemble pour former des mots, de manière qu'une de ces racines demeure immuable, tandis que les autres peuvent changer : ce sont les *langues d'aglutination*, comme celles des Mongols et autres peuples du nord de l'Asie, comme les langues parlées par les indigènes de l'Amérique; 3° Deux ou plusieurs racines se combinent pour former des mots, de manière que ces racines perdent tout à fait leur indépendance, jusqu'à en pouvoir devenir méconnaissables : c'est ce que l'on appelle les *langues de flexion.* C'est le cas de la famille indo-européenne et de la famille sémitique, qui se rattachent l'une à l'autre sous ce rapport fondamental.

M. Max Müller est un partisan déclaré de l'*unité originelle des langues*, et M. Saint-Hilaire fait observer que, suivant les données ci-dessus, il suffirait d'un certain nombre de racines identiques de part et d'autre pour établir l'unité d'origine.

A la signification *principale* et originaire des mots en

eux-mêmes se joint quelquefois une signification *accessoire*, qui provient ou de l'usage commun, ou du geste, du ton de la voix et de l'expression du visage, ou du choix et de l'arrangement des mots, ou de l'intention présumée de celui qui les emploie. Par exemple, l'idée principale est la même dans ces deux phrases : Vous parlez autrement que vous ne pensez, Vous êtes un menteur ; mais dans la dernière se trouve, par l'usage, l'idée accessoire d'insulte.

On distingue encore l'usage *civil* et l'usage *philosophique* des mots : le second exige beaucoup plus de précision et d'exactitude que le premier.

La parole a sur le langage des gestes, dont nous allons parler, l'avantage de mieux convenir à l'expression des idées abstraites, de rendre la pensée plus distinctement et d'être plus facile à suivre sans distraction et sans fatigue, l'organe de l'ouïe, auquel s'adresse la parole, n'étant pas sujet à se détourner, ni susceptible de lassitude, comme les yeux.

2° Du geste, ou langage d'action.

On entend par *langage d'action* ou par *geste*, en général, l'*expression de ce qui se passe en notre âme par les mouvements et les attitudes du corps*, spécialement par les mouvements des bras et des mains et par les traits du visage. Les signes de nos pensées compris sous le terme générique de langage d'action présentent une extrême variété : un simple coup d'œil, le moindre tressaillement, avoir un certain air, respirer d'une certaine manière, s'arrêter, s'avancer, se lever ou s'asseoir ; en un mot, tout acte extérieur quelconque peut avoir une signification.

Il y a deux sortes de langage d'action : l'un *naturel*, dont les signes se forment par une sorte d'instinct, conformément aux lois de notre organisation ; l'autre, *artificiel*, dont les conventions déterminent les signes, d'après les lois de l'analogie. Le langage d'action artificiel peut avoir assez d'étendue pour exprimer toutes les conceptions de l'esprit. Tout le monde sait qu'à Rome les comédiens connus sous

le nom de *pantomimes* exécutaient des pièces entières sans proférer une seule parole.

Le langage d'action est rempli de force et d'énergie : souvent un geste, un regard, en disent plus que les discours. Le geste a aussi l'avantage de la rapidité ; mais il a le grave inconvénient de conduire souvent à une connaissance vague et incomplète, et par conséquent d'exposer à des méprises et à des équivoques. (Cette dernière observation n'est pas applicable au langage d'action qui a lieu par la représentation des mots du langage articulé, au moyen d'un alphabet manuel, tel qu'on l'enseigne aux sourds-muets.) Le langage des gestes ne peut s'exercer à distance que sur la vue, à l'aide de la lumière et dans la direction des yeux, et alors l'interposition d'un corps opaque suffit pour le rendre impossible.

3° De l'écriture, ou langage écrit.

Nous ne pouvons manifester nos pensées par la parole qu'à ceux de nos semblables qui vivent dans le même temps et dans les mêmes lieux que nous : les besoins de la société exigeaient qu'il y eût un moyen de communication entre les hommes séparés par les temps et par les lieux. Il nous fallait aussi un moyen de conserver d'une manière sûre nos propres pensées. Ce moyen, c'est l'*écriture.* On peut la définir : *un système de figures appropriées à signifier la pensée.* Les diverses espèces d'écriture reviennent toutes à deux : l'une, qui exprime immédiatement la pensée, et que l'on appelle écriture *idéographique* ou *kyriologique ;* l'autre, qui consiste en *signes représentatifs de la parole,* et qui, par conséquent, n'exprime que médiatement la pensée : on l'appelle écriture *phonétique.*

L'écriture des Chinois et de quelques autres peuples voisins est idéographique. Elle consiste en ce que chaque idée est représentée par un signe particulier tout à fait indépendant des mots du langage articulé ; en sorte que les

habitants du Japon, de la Corée, du Tonquin, etc., lisent les mêmes livres que les Chinois, malgré la diversité de leurs langues, à peu près comme les signes arithmétiques et les signes algébriques sont compris de tant de nations différentes, malgré la diversité des idiomes. Le nombre des caractères idéographiques, chez les peuples dont on vient de parler, ne s'élève pas à moins de soixante-dix à quatre-vingt mille; mais il n'est pas nécessaire d'en savoir plus de dix mille, même pour lire les livres : le commun des lettrés n'en sait pas davantage ; et il y a peu de docteurs qui soient parvenus à en apprendre au delà de quarante mille. Ces caractères peuvent se réduire par l'analyse à un petit nombre de clefs et de racines, et se composer suivant des règles constantes.

L'écriture phonétique ordinaire est connue sous le nom d'écriture *alphabétique*. Elle consiste à représenter, par la combinaison d'un petit nombre de lettres, tous les sons qui expriment nos idées. L'origine de l'alphabet se perd dans la nuit des temps. Il n'entre pas dans notre sujet de discuter cette question, sur laquelle, d'ailleurs, il n'est pas resté de documents qui puissent amener une solution certaine.

Il existe une espèce d'écriture dont la vraie valeur ne nous est pas parfaitement connue : c'est l'écriture *hiéroglyphique*. En usage chez les Égyptiens, cette écriture s'employait particulièrement pour les inscriptions, soit sur les édifices publics, soit sur les monuments funèbres ; elle servait aussi pour la rédaction de textes quelconques sur toutes sortes de sujets. Outre l'écriture hiéroglyphique, les Égyptiens avaient une écriture alphabétique vulgaire connue sous le nom de *démotique*.

On croyait depuis des siècles, que les *hiéroglyphes* n'étaient que les figures ou les emblèmes des objets, lorsque, vers le commencement de ce siècle, quelques savants, et en particulier le docteur anglais Young, soupçonnèrent que ces signes pourraient bien être des signes alphabétiques et former des phrases. Champollion le Jeune modifia ces

premières données, et parvint, après de laborieuses recherches, à produire un système de lecture hiéroglyphique et à dresser une esquisse d'alphabet gréco-égyptien. Il résulte des observations de Champollion qu'il y avait deux sortes d'hiéroglyphes. Dans ce système, les hiéroglyphes seraient le plus souvent des lettres représentant des sons, comme les lettres de notre alphabet ; les autres hiéroglyphes seraient des emblèmes, des symboles. On distinguerait donc des hiéroglyphes-lettres et des hiéroglyphes-emblèmes. Ainsi un Égyptien pouvait exprimer en hiéroglyphes le Dieu soleil, soit par le tracé des lettres formant en égyptien le nom du Dieu, soit par l'emblème du disque solaire. Les hiéroglyphes-lettres sont des images d'objets, quelquefois fantastiques, le plus souvent réels, dont le nom en égyptien commence par la lettre qu'on veut écrire. Par exemple, la figure d'un lion signifie la lettre L, parce que le nom du lion commence par une L ; de sorte qu'une même lettre pouvait s'écrire hiéroglyphiquement par un grand nombre de signes, c'est-à-dire par diverses figures d'objets dont le nom commençait en égyptien par cette lettre. Les hiéroglyphes-lettres et les hiéroglyphes-emblèmes se trouvent quelquefois mêlés dans un même texte. On voit par ce qui précède que l'écriture hiéroglyphique est probablement, tout à la fois, phonétique et idéographique.

Quelque ingénieux, quelque fondé même que soit le système de lecture des hiéroglyphes proposé par Champollion, il faut convenir que, quant à présent, l'espoir qu'il avait d'abord fait naître ne s'est pas complétement réalisé, et que le déchiffrement des hiéroglyphes reste toujours hérissé de difficultés qui semblent presque insurmontables.

§ II. *De l'origine du langage et de ses rapports avec la pensée en général.*

Pour résoudre exactement et d'une manière complète la

question des rapports du langage avec la pensée en général, il est indispensable de remonter à l'origine de ce double fait : car les rapports du langage et de la pensée ne se fondent pas seulement sur ce que le langage est l'expression, mais encore sur ce qu'il est l'un des éléments de la formation de la pensée.

Observons, avant d'entamer la question, 1° que, de l'aveu de tout le monde, supposé une langue une fois inventée ou reçue par tradition, les hommes ont pu y introduire de nouvelles expressions, faire d'innombrables combinaisons de mots, et créer insensiblement d'autres langues : c'est ce qui est d'ailleurs confirmé par l'histoire des langues; 2° que la question qui se traite en philosophie, concernant l'origine du langage, n'est pas de déterminer si par le fait les hommes ont inventé une première langue, ou s'ils l'ont reçue de Dieu lui-même, mais de savoir s'il eût été possible aux hommes d'inventer une première langue.

Condillac [1], supposant une première langue inventée par les hommes, décrit la méthode qu'ils ont dû suivre pour la former : 1° ils commencèrent par le langage d'action ou les gestes, puis ils désignèrent par des sons imitateurs certains phénomènes de la nature, tels que le tonnerre, le bruit des vents, le mugissement des bœufs, etc. ; puis on conçoit qu'ils aient pu imaginer d'employer aussi les sons de la voix pour désigner les objets sensibles qui ne sont pas sonores ; 2° des choses sensibles, ils passèrent aux choses insensibles, qu'ils exprimèrent par des sons articulés, d'après leur analogie avec les choses sensibles ; 3° ensuite, comparant entre elles leurs sensations et leurs idées, ils saisirent de nouveaux rapports, ils éprouvèrent de nouveaux besoins et imaginèrent des termes nouveaux pour les exprimer.

[1] *Essai sur l'origine des connaissances humaines,* part. II, sect. I, chap. I et suiv. ; *Grammaire,* part. I, chap. II.

J.-J. Rousseau [1], discutant cette opinion de Condillac, et effrayé des difficultés qui s'y rencontrent, se déclare « convaincu de l'impossibilité presque démontrée que les langues aient pu naître et s'établir par des moyens purement humains. »

De Bonald [2] soutient que l'invention du langage était impossible à l'homme. Ses preuves se fondent sur l'observation et sur l'histoire :

1° En nous observant nous-mêmes, nous remarquons que nous pouvons bien nous représenter les objets corporels par leurs images, mais que nous ne pouvons penser aux objets incorporels, à ce qui ne tombe sous aucun sens, qu'à l'aide des mots qui sont l'expression ou la représentation de ces pensées. La *parole* est, en quelque sorte, le *corps de la pensée.* La pensée se révèle à l'homme avec l'expression et par l'expression : par conséquent, comme le dit l'auteur, *il est nécessaire que l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée.* D'où il suit que l'homme supposé dépourvu de langage, attendu qu'en cet état il eût manqué des idées purement intellectuelles et morales, n'aurait pas pu inventer d'expressions pour ces idées qu'il n'aurait pas eues.

2° Plusieurs sortes de faits confirment cette opinion. On s'est assuré que les *sourds-muets* de naissance, quand ils n'ont pas reçu d'instruction, demeurent à peu près étrangers au monde intellectuel et moral. On a trouvé à différentes époques quelques individus humains, complétement isolés de toute société, qui se trouvaient dans un état voisin de celui de l'animal : par exemple, la fille sauvage sur laquelle Racine fils nous a laissé quelques détails, l'homme trouvé au milieu de l'autre siècle dans les forêts de la Lithuanie, le sauvage de l'Aveyron qui vivait au commencement de ce siècle, etc.

[1] *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, partie I.

[2] *Législation primitive*, Disc. prélimin et chap. I ; *Recherches philosophiques*, chap. II et VIII.

3° Ayant sous les yeux le spectacle des *nations sauvages*, témoins comme nous le sommes de cet état d'engourdissement intellectuel où des hommes, qui vivent cependant en société et qui ont un langage articulé, n'ont su faire aucun progrès dans l'espace de plusieurs siècles, comment pouvons-nous croire que des hommes qui n'auraient pas eu le langage se fussent élevés d'eux-mêmes jusqu'à l'invention d'un art aussi difficile que celui de la parole. L'art de la parole suppose en effet des réflexions, des combinaisons souvent très-compliquées, surtout en ce qui concerne les idées abstraites, le verbe, les idées de rapport, etc. Toute langue, quelque pauvre qu'elle fût, a dû exprimer ces *notions fondamentales* ; elle a dû être complète dès qu'elle a été parlée, en ce sens qu'elle a dû contenir les parties essentielles du discours : c'est effectivement ce que l'on constate dans toute l'histoire des langues ; on admire même la perfection extraordinaire de plusieurs langues qui datent de la plus haute antiquité. Mais comment les réflexions, les combinaisons nécessaires pour les former, eussent-elles été possibles sans le langage, puisqu'on ne peut penser qu'au moyen des mots, lorsqu'on ne pense pas au moyen des images sensibles ?

Des considérations qui précèdent, l'auteur conclut qu'il eût été impossible à l'homme d'inventer le langage, et qu'il a fallu par conséquent que Dieu lui communiquât un langage primitif quelconque. Cette théorie sur l'origine de la parole implique les conséquences suivantes sur l'*Origine des idées*. Si une langue primitive a été donnée à l'homme par son Créateur, cette langue a dû mettre primitivement l'homme en possession d'un certain nombre de vérités. C'est donc dans une *communication divine*, d'abord, puis dans une *transmission par la parole*, que l'on doit chercher la source et l'origine de ces idées premières qui servent de fondement à l'ordre moral et social.

Il restera établi, d'après les travaux de M. de Bonald, que l'invention du langage par les seules forces de l'esprit humain était, sinon rigoureusement impossible, au moins

d'une difficulté qui approche de l'impossible, et qui rendrait, dans toute hypothèse, cette invention tout à fait invraisemblable.

On ne peut méconnaître toutefois que ce philosophe exagère certains faits favorables à sa thèse, par exemple : 1° en disant d'une manière *trop absolue* que l'on ne peut penser qu'à l'aide des mots, quand on ne pense pas au moyen des images sensibles ; car il est sûr que tout homme conçoit les notions premières de cause, d'effet, d'ordre, de vrai, de bien, de beau, etc., indépendamment de tout langage, soit à l'occasion des objets extérieurs, soit à l'occasion de son propre être ; 2° en soutenant que les sourds-muets de naissance, avant leur éducation, sont *totalement étrangers* aux notions de l'ordre purement intellectuel et moral : un sourd-muet célèbre, Ferdinand Berthier, a réclamé contre cette exagération ; il faut reconnaître cependant que chez eux ces idées demeurent excessivement faibles, vagues et privées de développement, tant qu'on ne les a pas initiés à un langage.

Quoi qu'il en soit des imperfections de détail, en prenant la théorie dans son ensemble, et en faisant toutes les restrictions convenables, il est permis de dire, d'une manière générale, qu'en fait *l'homme ne pense qu'au moyen du langage* et qu'*il ne parle que dans la société.* Telles sont pour un esprit uni à un corps et destiné à vivre dans l'état social, les conditions naturelles de la pensée, j'entends de la pensée développée, réfléchie et distincte, telle qu'elle existe chez les hommes qui usent du langage.

Dans l'opinion émise sur le point précis de l'origine du langage, en général, par un célèbre linguiste allemand, le baron Guillaume de Humboldt, la parole n'a été ni un pur don ni une invention, mais un résultat nécessaire et spontané de l'organisation de l'homme. « La parole, d'après mon entière conviction, dit-il, doit réellement être considérée comme inhérente à l'homme, car si on la considère comme l'œuvre de son intellect dans la connaissance native, c'est absolument inexplicable,.. le langage n'a pu être inventé sans un

type préexistant dans l'homme[1]. » Et quelques années plus tard, il écrivait dans une lettre à Abel Rémusat, le savant sinologue : « Plutôt que d'assigner à toutes les langues une marche uniforme et mécanique qui les traînerait pas à pas depuis le commencement le plus grossier jusqu'à leur perfectionnement, j'embrasserais l'opinion de ceux qui rapportent l'origine des langues à une révélation immédiate de la Divinité[2]. »

Des idées du même genre se retrouvent dans l'ouvrage cité plus haut de M. Max Müller. On y remarque l'observation suivante : « Les quatre ou cinq cents racines qui nous restent après l'examen le plus minutieux des éléments constitutifs des différentes familles de langues, ne sont ni des interjections, ni des onomatopées, ce sont des *types phonétiques* produits par une puissance inhérente à l'esprit humain. Ces racines ont été créées par la nature, comme dirait Platon ; mais, avec le même Platon, nous nous hâtons d'ajouter que par la nature nous entendons la main de Dieu. »

§ III. *Rapports des différentes parties du langage avec la pensée. Aperçu de grammaire générale.*

Les gestes, la parole et l'écriture sont les signes de nos pensées : ces signes doivent donc se diviser comme la pensée elle-même ; or nos idées se résument toutes en idées de *substances*, de *qualités* et de *rapports*, conformément à ce que nous offre la nature des choses ; par conséquent, il n'existe proprement, au point de vue philosophique, que trois sortes de signes de la pensée, que trois sortes de mots : le *substantif*, signe des idées de substance; le *qualificatif*, signe des idées de qualité ; et le *relatif*,

[1] *Mémoires de l'Académie royale de Berlin*, 1822, p. 247.
[2] *Lettre à M. Abel Rémusat sur la nature des formes grammaticales*, par M. Guill. de Humboldt, Paris, 1827.

signe des idées de rapport : la réunion de ces trois signes donne naissance à la *proposition.*

Ces trois éléments essentiels du langage ont reçu, dans toutes les langues, des noms divers, à raison de certaines nuances qui les ont fait considérer sous des points de vue différents. La langue française admet dix espèces de mots, appelés *parties du discours,* lesquelles peuvent toutes se rapporter aux trois espèces fondamentales. Les noms que l'on a donnés aux dix parties du discours désignent mieux, pour la plupart, leur valeur *grammaticale* que leur valeur *logique.*

Le *substantif,* appelé aussi *nom,* signifie, ou un être réel, une substance : Le soleil, la terre, Alexandre, César ; ou une conception de l'esprit, un être abstrait sous la forme substantive : La sagesse, la bonté, l'ordre, la proportion, c'est-à-dire qu'il exprime des idées de *substance* ou de *qualité.*

L'*adjectif,* ainsi nommé, parce qu'il s'ajoute et se joint au *substantif,* exprime la *qualité* ou manière d'être d'un sujet : Bon, méchant, grand, petit.

Un substantif peut se prendre *adjectivement,* et un adjectif, *substantivement.* Tel mot, qui d'ordinaire est un substantif, devient un adjectif lorsqu'il s'emploie pour qualifier un sujet, par exemple : Leibnitz fut tout à la fois *philosophe, mathématicien, jurisconsulte, poëte, historien, orateur.* Un adjectif se prend comme substantif, lorsque, n'étant pas employé comme qualificatif, il n'offre à la pensée que le sens d'un être abstrait. Exemples : Joindre *l'agréable* à *l'utile* ; Rien n'est beau que *le vrai.*

Le *verbe* est le signe de l'affirmation, c'est la parole par excellence ; il entre dans toutes nos phrases, pour être le sien de nos pensées. L'emploi du verbe, c'est-à-dire du seul verbe proprement dit, ou *verbe substantif,* affirme l'*être,* soit l'être simplement : *Dieu est ;* soit l'être avec attribut : *Dieu est bon.* Dans ce second cas, le verbe marque le *apport* de l'attribut au sujet. Souvent le verbe et l'attribut ont unis ensemble en un seul mot, c'est ce qui constitue

ce que les grammairiens appellent *verbe adjectif*, par exemple : *J'écris*, qui équivaut à *je suis écrivant*. Le verbe exprime tantôt l'être *actif*, tantôt l'être *passif*. Les verbes signifient encore, par leurs désinences variées, des *rapports* de temps, de modes, de nombre, de personnes.

Outre ces trois sortes de mots qui représentent les éléments essentiels du langage, il en existe d'autres encore destinés à marquer les nuances les plus variées de la pensée.

L'*article* est un mot qui, sans rien exprimer par lui-même, sert à déterminer, quelquefois à restreindre le sens des substantifs, et par suite à marquer des *rapports*. Lorsqu'on disait, en France, *le roi*, il est évident qu'il s'agissait du roi des Français : l'article *le* restreignait le sens du mot, et indiquait un rapport aux Français, ce qui n'aurait pas eu lieu si on eût énoncé simplement le mot *roi*.

Le *pronom* est un mot qui remplace le nom : il a donc avant tout la signification qu'aurait le nom dont il tient la place. Il joint de plus à la signification du nom l'indication de certains rapports, soit de *personne*, soit de *possession*, soit de *démonstration* ; ou il ne représente qu'un objet indéterminé, comme dans le cas des pronoms *indéfinis* ; ou il marque des rapports à un nom ou à un pronom qui précède, comme dans le cas des pronoms *relatifs*.

Le *participe* est ainsi nommé parce qu'il participe de la nature du verbe, et de celle de l'adjectif ; il participe de la nature du verbe puisqu'il fait partie d'un verbe et qu'il en a la signification ; il participe de la nature de l'adjectif en ce qu'il modifie un substantif.

L'*adverbe* est un mot qui sert à modifier, soit un verbe : Vivre éternellement ; soit un adjectif : Un homme vraiment sage ; soit un autre adverbe : Bien souvent ; c'est-à-dire un mot qui marque quelque manière, quelque circonstance de ce qui est exprimé par l'un ou par l'autre de ces mots. Il tire son nom d'adverbe de ce que le plus souvent c'est un verbe qu'il modifie. L'adverbe est un terme complexe qui a la valeur d'une préposition avec son complément :

on trouve cette valeur de l'adverbe en le décomposant. Exemples : Ce jeune homme se conduit sagement, c'est-à-dire avec sagesse ; Où est-il ? c'est-à-dire en quel lieu est-il ? maintenant, c'est-à-dire dans le temps présent. On distingue des adverbes de *temps*, de *lieu*, d'*ordre*, de *quantité*, de *comparaison*, de *manière* et de *qualité*. Les adverbes de cette dernière espèce sont en général formés des adjectifs, comme : Sagement, prudemment, de sage, de prudent.

La *préposition* sert à marquer un *rapport* entre deux *termes*. Ce nom de préposition signifie simplement un mot qui est mis devant un autre. Les rapports qu'indique cette partie du discours sont des rapports de *temps*, par exemple, Durant, pendant ; de *lieu*, Auprès, autour ; d'*ordre*, Avant, après ; d'*union*, Avec, selon ; de *séparation*, Sans, excepté ; d'*opposition*, Contre, malgré ; de *but*, Pour, envers ; de *cause*, de *moyen*, Par, moyennant.

La *conjonction*, dont le nom signifie union, liaison, est un mot au moyen duquel on joint ensemble les membres des phrases ou on en lie le sens, et l'on compose un tout de plusieurs portions qui sans cela ne paraîtraient que des propositions détachées. On voit que cette espèce de mot sert à mettre en *rapport* les *propositions* les unes avec les autres. On en distingue un grand nombre de sortes, dont voici les principales : conjonctions *copulatives*, par exemple, Et, ni ; *adversatives*, Mais, quoique ; *augmentatives*, Encore, de plus ; *conditionnelles*, Si, pourvu que ; *disjonctives*, Ou, sinon ; *causatives*, Parce que, car ; *conclusives*, Donc, c'est pourquoi.

L'interjection sert à peindre d'un seul trait les affections subites de l'âme. C'est un mouvement de l'âme qui s'échappe tout à coup, et s'interjette pour ainsi dire au milieu du discours. Ces expressions sont simples comme le sentiment lui-même : ce n'est pour ainsi dire qu'un cri, mais un cri qui a souvent la valeur d'une proposition entière. *Hélas !* signifie : quel malheur ! que je suis malheureux !... Les interjections expriment la joie, la crainte, la douleur, la dérision, le dégoût, l'admiration : *Ah! oh! aïe!* etc.

Caractères d'une langue bien faite. — Tous les êtres ont des propriétés et des rapports naturels. C'est par la pensée que nous connaissons les propriétés et les rapports des êtres ; or le langage est l'expression de la pensée : il doit donc nous représenter les êtres suivant l'ordre naturel de leurs propriétés et de leurs rapports. Par conséquent, une langue bien faite ne peut se concevoir que comme une formule conforme à l'ordre rationnel de la pensée, ou comme une méthode exacte appropriée de sa nature à nous donner la connaissance vraie des choses : ce qui n'empêcherait pas cependant que l'esprit humain ne pût tomber dans l'erreur par suite de fausses combinaisons des éléments du langage, sous l'influence d'une infinité de causes.

Locke et les écrivains de son école attribuaient une importance exagérée à l'influence du langage sur la vérité ou l'erreur dans nos jugements. Pour eux, une science n'est qu'une langue, et dès lors que la langue est bien faite, la science l'est également. Condillac intitule le sujet de la seconde partie de sa *Logique* : *L'analyse considérée dans ses moyens et dans ses effets, ou l'art de raisonner réduit à une langue bien faite.* Sans aucun doute, les mots ont une grande influence sur les raisonnements ; les vices du langage entrent pour une forte part dans les causes de nos erreurs, et il est essentiel de se faire la meilleure langue possible. Mais il faut reconnaître aussi, tout en tenant compte de cette influence des langues, qu'il est une infinité d'autres causes qui modifient les jugements des hommes, et que les défauts du langage ne doivent pas être comptés pour autre chose que pour une des sources de nos erreurs parmi d'autres sources de différents genres.

Quoi qu'il en soit, les langues ayant pour objet d'exprimer la pensée, on peut toujours dire que la langue la mieux faite doit être celle qui est dans le rapport le plus exact avec la pensée, c'est-à-dire celle où chacune des nuances de la pensée est exprimée par un signe bien distinct, celle dont la construction et les modifications variées se rapportent exactement à l'ordre naturel et aux modifi-

cations de la pensée. Les caractères d'une langue bien faite sont donc la *précision* et l'*analogie*, qualités auxquelles se joindront d'elles-mêmes la *clarté* et la *facilité*.

1° Une langue bien faite doit être *précise*, c'est-à-dire que chaque idée doit avoir son expression propre, offrant un sens précis et bien déterminé, sans exclure cependant une certaine variété d'expressions à peu près synonymes. Si une langue est précise, elle sera suffisamment riche : chaque idée ayant son expression, il y aura dans la langue assez de ressources pour satisfaire à tous les besoins de la pensée. Au contraire, la langue sera pauvre, si, par défaut d'expressions, il est nécessaire de recourir à des périphrases pour rendre ses idées. La richesse des langues consiste beaucoup plus dans ce caractère de précision que dans la multitude des mots, et il pourrait se faire qu'une langue contenant incomparablement plus de mots que telle autre fût cependant moins riche, savoir, si, possédant le superflu à certains égards, elle manquait du nécessaire sous d'autres rapports, soit par le trop peu de mots pour rendre certaines classes d'idées, soit par le vague de l'expression, etc. En pareil cas, celle des deux langues où la pénurie d'expressions se ferait le moins sentir serait justement celle qui compterait le moins de mots. Au reste, on peut dire, en thèse générale, que les langues réputées pauvres ne le sont pas, eu égard à telle époque ou à tel peuple ; car les langues, pour l'ordinaire, expriment assez fidèlement les idées et les besoins de l'époque où on les parle, et répondent au degré de développement du peuple qui les parle.

2° Une langue bien faite doit être *analogique*, ce qui signifie que les modifications du langage doivent être en rapport avec celles de la pensée. Pour que l'analogie existe entre la pensée et son expression, les circonstances de temps, de modes, de personnes, de genre, de nombre et de rapports quelconques, ainsi que l'ordre et la succession des idées, doivent être représentés par des modifications analogues, soit dans la forme, soit dans la disposition des

mots. Ces analogies sont observées jusqu'à un certain point dans toutes les langues.

On sait qu'en général, dans celles des langues anciennes qui nous sont les plus familières, comme le latin et le grec, au moyen de quelques modifications dans la forme des mots, et particulièrement dans leur terminaison, on exprime en un seul mot les idées de genre, de nombre, de temps, de personnes, etc., en sorte qu'un mot est souvent une véritable *synthèse* ; tandis que dans la plupart des langues modernes, à chacun des rapports de nos idées, à chaque nuance de la pensée, correspond le plus souvent un signe particulier, de manière que ces langues nous présentent une *analyse* assez exacte de la pensée ; elles expriment séparément des idées qui sont réellement distinctes de leur nature. Par exemple, ce que le latin exprime par le seul mot *legissemus*, nous le traduisons par trois ou quatre mots : *nous aurions lu*, ou, *que nous eussions lu* ; au lieu de *eo domum*, nous disons : *je vais à la maison*. Chacune de ces méthodes peut être dite *analogique*, plus ou moins, et à des points de vue divers ; mais c'est surtout à cause de leurs *inversions* que certaines langues de l'antiquité sont moins analogiques que nos langues modernes. Le latin est une langue *transpositive*, le français est *plus analogue* à l'ordre logique de la pensée. Cependant la langue latine l'emporte en analogie sur la langue française à certains égards, et spécialement par le rapport des racines avec leurs dérivés. Souvent il se rencontre, dans le français, des dérivés sans racine française, comme les mots *conférence*, *péninsule*, *introduire*, *persécuter*, et un grand nombre d'autres dont les éléments ne se trouvent que dans une langue étrangère.

3° La parole est le principal moyen de communication des hommes entre eux : donc, puisque leur but ne peut être que de s'entendre clairement et sans équivoque, une langue bien faite doit être *claire*.

4° La parole étant à l'usage de tous les hommes, quel que soit leur degré d'intelligence, une langue bien faite doit être *facile*, c'est-à-dire accessible à tous.

Quelques philosophes modernes, et en particulier Leibnitz, conçurent le projet de créer une langue universelle, qui eût été basée sur les lois que nous venons d'indiquer, et qui, par son universalité, aurait formé entre tous les peuples un moyen de communication aussi rapide qu'étendu ; mais ce projet est toujours demeuré sans réalisation. Sans doute, on le conçoit possible en théorie ; mais, pour l'application, il faut tenir compte des préjugés, de l'usage, des imperfections de notre nature : il faudrait commencer par s'entendre sur une foule de points qui divisent les intelligences. Enfin, le langage humain perdrait en variété ce qu'il gagnerait en uniformité.

En supposant cette langue formée, comment la rendre universelle ? Tous les peuples s'accorderaient-ils à l'adopter ? Ne sait-on pas la résistance qu'opposent pour l'ordinaire les habitudes anciennes ? D'ailleurs, cette langue supposée adoptée universellement ne se modifierait-elle pas bientôt dans chaque pays, et ne retomberait-on pas dès lors dans cette différence des idiomes que l'on aurait voulu éviter ? Enfin, les peuples seraient exposés par là à perdre cette originalité et ce caractère national qui sont un des éléments de la force et de la vie des peuples.

CHAPITRE II

DE LA NATURE DE L'AME

DU MOI ET DE LA PERSONNALITÉ.

Les facultés que nous avons décrites dans le chapitre précédent sous le nom de sensibilité, d'intelligence et de volonté, ne sont pas séparées dans la réalité, comme nous nous le représentons par l'analyse, mais elles se réunissent dans le même sujet, qui est notre âme. La sensibilité, c'est

l'âme sentant ; l'intelligence, l'âme connaissant ; l'activité et la volonté, l'âme agissant et voulant.

L'âme se connaît elle-même, et se détermine en se disant intérieurement : *moi* ; par là elle se distingue du reste de la nature et elle s'affirme à elle-même sa *personnalité*. On entend par *personne* une *substance individuelle d'une nature raisonnable* [1]. Ainsi les animaux sans raison, les êtres purement corporels, ne sont pas des personnes. On comprend toutefois dans la personnalité la substance corporelle unie à une substance spirituelle, lorsque, en vertu de leur union, l'une et l'autre substance concourent à l'action personnelle, comme cela a lieu dans l'homme. (Voir sur le *caractère personnel* de nos facultés, ce qui a été dit précédemment p. 39 et p. 119.)

Pour qu'un être se nomme *moi*, il ne suffit pas qu'il existe avec ses facultés mais il faut encore qu'il se manifeste à lui-même ; or l'âme se manifeste à elle-même par les modes dont elle a la conscience, et qu'elle se rapporte par conséquent à elle-même L'âme, c'est la substance, sujet des modes ; le moi, c'est l'âme en tant qu'elle a la conscience d'elle-même. L'idée de moi n'est donc pas précisément la même chose que l'idée d'âme. On conçoit d'ailleurs comme possible qu'une âme existe sans avoir la conscience d'elle-même, ou du moins sans un moi clair et explicite. Le moi semble même disparaître dans certains moments, tels que ceux d'un évanouissement, d'une léthargie, d'un sommeil profond Toutefois, lorsqu'il s'agit de la *substance* du moi, les termes d'âme et de moi deviennent dans l'usage complétement synonymes : c'est ainsi qu'on les entendra dans ce qui va suivre.

IDENTITÉ DU MOI

Le moi possède la propriété de rester toujours le même au milieu des innombrables modifications dont il est le su-

[1] C'est la définition donnée par Boëce, dans son livre : *De persona et natura*, c. III. — Le mot *personne* a dans la théologie une signification particulière qu'il n'est pas de notre sujet d'expliquer.

jet ; c'est ce que l'on appelle son *identité*. C'est un fait que l'on peut dire de *croyance universelle* : chacun, en effet, est pleinement convaincu que le moi qui sent, connaît et veut présentement, est le même qui sentait, connaissait et voulait précédemment. L'être qui pense dans la vieillesse se sent être le même qui pensait dans la jeunesse, et chacun conserve jusqu'à la mort quelques souvenirs du premier âge. On peut affirmer, sans crainte de se tromper, que ceux-là même qui avancent dans leurs écrits ou dans leurs discours que ce qu'on appelle l'âme n'est rien autre chose qu'une succession de phénomènes, ne peuvent s'empêcher de reconnaître, comme tout le monde, au fond de leur conscience, leur propre identité personnelle, au milieu de toute cette variété de faits qui se passent dans le moi. Sans la ferme croyance à l'identité du moi, que signifierait l'anticipation que nous faisons de l'avenir par l'espérance et par la crainte ? Si le moi ne demeurait pas identique à lui-même, ce ne serait pas pour lui-même, mais pour un autre, qu'il espérerait ou qu'il craindrait : supposition contraire à ce que nous révèle la conscience.

La notion de notre identité nous est donnée, selon Locke, par la *conscience* [1]. Selon Reid, le témoignage de la *mémoire* est la plus forte preuve de notre identité [2]. D'après Dugald-Stewart, c'est par la *conscience* et la *mémoire* que nous acquérons la notion et la conviction de notre identité personnelle [3], M. Cousin rectifie et complète ces théories en expliquant [4] comment la notion de *l'identité personnelle* est une conviction de la *raison* obtenue à l'aide de la *conscience* et de la *mémoire*.

La *conscience* nous atteste les modifications présentes par lesquelles nous nous manifestons actuellement à nous-mêmes : ce sont nos sensations, nos perceptions, nos vo-

[1] *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, chap. XXVII, § 9, etc.
[2] *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, ess. III, ch IV.
[3] *Esquisses de philosophie morale*, part. I, sect. I.
[4] *Cours de l'histoire de la philosophie*, t. II, leçon XVIII.

litions présentes. Cependant le moment présent est suivi d'autres instants durant lesquels aux premières opérations succèdent de nouvelles opérations, qui sont constatées également, chacune à part, par le témoignage de la conscience, mais qui ne sont connues comme se succédant les unes aux autres que par la *mémoire*. Car, lorsque nous avons la conscience de plusieurs perceptions les unes après les autres, si nous ne nous souvenions pas d'une première, il n'y aurait pas pour nous de seconde ; ni de troisième, si nous ne nous souvenions pas d'une première et d'une seconde, et ainsi du reste. Par conséquent, sans la mémoire, il n'y aurait pas de succession pour nous.

Tandis que nous constatons par la conscience et par la mémoire plusieurs opérations successives, la *raison* nous suggère en même temps la croyance à la *continuité* de notre existence, c'est-à-dire à la *durée* à l'*identité* de notre âme. On conçoit effectivement que les faits ne sont connus du moi, comme se succédant en lui et comme se conservant dans ses souvenirs, que parce qu'il dure toujours le même, ou parce qu'il est réellement *identique* : car, si l'identité de notre âme venait à cesser, si l'être qui est le moi se renouvelait dans sa substance, *il ne nous resterait pas de souvenirs*. Comment, en effet, un nouveau moi se souviendrait-il de faits qui ne l'auraient affecté en aucune manière, de faits qui auraient eu lieu alors qu'il n'existait pas? Evidemment les sentiments, les idées, les actes qui auraient affecté le premier moi, disparaîtraient avec leur sujet ; et, à chaque renouvellement du moi, nous aurions à acquérir de nouveau toutes nos connaissances, ce qui est démenti par l'expérience universelle. Il est donc certain que *le fait de la mémoire*, dont chaque homme a *la conscience*, *démontre à la raison*, jusqu'à l'évidence, l'*identité du moi*.

Il est bon de remarquer aussi que, *sans la permanence de la personnalité humaine*, il n'y a point de responsabilité; partant, point de moralité ; et l'ordre social est anéanti.

UNITÉ DU MOI.

Les nombreuses facultés que l'observation et l'analyse nous ont découvertes en nous-mêmes ont été ramenées à trois facultés principales, dont elles ne sont que des modes divers d'exercice. Les trois facultés de premier ordre, irréductibles comme facultés, se confondent dans l'*unité* de l'être, tout à la fois actif et passif, que nous appelons moi. Le moi se conçoit comme *substance*, c'est-à-dire comme la réalité substantielle, soutien des modes constatés par la conscience ; et comme *cause*, à raison des actes qu'il produit. En même temps, il se reconnaît comme substance et cause *unique*.

La *conscience* atteste que c'est la même chose en nous qui pense, qui sent et qui veut, et qu'il n'y a pas en nous plusieurs principes, l'un qui veuille, l'autre qui sente, l'autre qui pense : nous n'avons le sentiment intime que d'un seul. Le même moi qui se sait et se sent connaissant, se sent aussi et se sait sentant et voulant. Le principe qui pense, celui qui veut, celui qui sent, ne sont donc qu'un seul et même principe qui a conscience de ce qu'il éprouve et de ce qu'il fait ; d'où il suit que le moi est *un*.

L'*unité du moi* doit s'entendre dans toute la rigueur du terme, non-seulement dans le sens qu'il n'y a qu'un moi et non plusieurs, mais encore dans le sens que le moi n'est pas composé de plusieurs parties, c'est-à-dire qu'il est *simple ;* en d'autres termes, l'unité du moi doit s'entendre comme *excluant toute pluralité et toute composition*. La *simplicité* du moi sera démontrée par les preuves de la *spiritualité de l'âme* que nous donnerons ci-après.

L'*unité* du moi, sous le double rapport qui vient d'être indiqué, peut aussi *se déduire de son identité*. D'abord, si c'est *constamment le même* moi qui est le sujet de nos phénomènes de conscience, il est clair qu'il n'y a pas plusieurs *moi* qui se remplacent l'un l'autre : une identité réelle et

proprement dite exclut nécessairement toute *pluralité successive*. En second lieu, si le moi est réellement et proprement identique, on doit admettre qu'il est d'une unité parfaite, à l'exclusion de toute *composition* ou autrement de toute *pluralité* ou *multiplicité simultanée*, comme le dit le mot même de composition. En effet, si le moi était supposé multiple, il faut dire qu'il serait variable et dissoluble dans sa substance, qu'il changerait et se renouvellerait comme tout être vivant composé; et qu'alors il ne serait pas réellement identique. Il ne serait susceptible que d'une identité apparente et improprement dite, identité qui admet des changements et même un renouvellement total de la substance, comme la physiologie l'enseigne du corps humain, toujours réputé identique, malgré le renouvellement successif des molécules qui le composaient d'abord [1]. Une identié de cette sorte n'est pas une véritable identité, ce n'est pas l'identité réelle et substantielle que la raison juge

[1] Le fait du renouvellement de la substance des corps vivants a été reconnu par les autorités les plus compétentes. En voici quelques-unes.

« La forme des corps organisés leur est plus essentielle que la matière, puisque celle-ci change sans cesse, tandis que l'autre se conserve (G. Cuvier, *Rapport historique sur les progrès des sciences naturelles*, 2e partie). » — « Le corps vivant perd continuellement ses parties intégrantes qu'une multitude de causes entraîne sans cesse hors de lui.... La machine animale se détruit sans cesse ; et considérée à deux époques différentes, elle ne contient pas une seule des mêmes molécules (Richerand, *Nouveaux Eléments de physiologie*, ch VII). » — « Le renouvellement de nos éléments constitutifs est un des actes fondamentaux de la vie ;... sa réalité est établie *sur un grand nombre de faits et d'expériences* (Magendie, *Précis élémentaire de Physiologie*, t. II, p. 2, 4e édit., 1836). » — Dans un Mémoire de M. Flourens sur les expériences qu'il avait faites concernant la coloration des os par la garance, on trouve la réflexion suivante : « Cet os que je considère et qui se développe, n'a plus en ce moment aucune des parties qu'il avait il y a quelque temps, et bientôt il n'aura plus aucune de celles qu'il a aujourd'hui (4e *Mémoire* lu, à l'Académie des sciences, le 8 février 1841). »

nécessaire pour rendre possibles les phénomènes de la mémoire, ainsi qu'on l'a expliqué ci-dessus. Puis donc que l'unité est une condition essentielle pour l'identité, telle que l'exigent les phénomènes de notre âme, il s'ensuit que de l'identité démontrée du moi on a le droit de conclure son unité.

L'esprit humain ne conçoit l'unité du moi divisible, ni mécaniquement, comme on divise les corps, ni mentalement, comme on divise l'unité numérique ou la quantité. Il suit de ce qui précède qu'il la conçoit comme une unité parfaitement *simple*, de telle manière que l'*unité* de l'âme n'est pas différente de sa *simplicité*, qui n'est rien autre chose que sa *spiritualité* ou son *immatérialité*.

DE LA DISTINCTION DE L'AME ET DU CORPS

Ce qui est proprement nous-même, ce que nous appelons le *moi*, est un : notre âme est un être simple. Cependant l'homme est un être complexe, puisque c'est une âme unie à un corps, puisque sa nature consiste en une merveilleuse union, où l'âme exerce l'empire et où le corps doit servir l'âme, suivant l'expression de saint Augustin. *Omnis est natura hominis dominatu animæ et famulatu corporis conditione mirabili temperata* [1].

La différence entre l'esprit et le corps est une vérité que la nature a toujours dictée au genre humain, et qui peut être considérée à bon droit comme une *croyance universelle* : on ne trouve pas de peuple qui n'ait dans sa langue des termes divers pour signifier ces deux substances. Cependant les philosophes n'ont pas toujours eu sur ce sujet des notions exactes. La plupart des anciens, tout en admettant la *distinction de l'âme et du corps*, ne paraissent pas avoir conçu l'âme autrement que comme une matière très-subtile différente de celle du corps, ou du moins ne

[1] *De divers. quæst. ad Simplician.*, lib. I, 20.

l'ont pas dégagée assez nettement de la matière C'est à Descartes surtout, et à son école, qu'appartient la gloire d'avoir répandu la plus vive lumière sur cette importante vérité, dont saint Augustin avait déjà posé les principes, et dont on trouve le fond dans les *Tusculanes* de Cicéron, qui n'était en ce point que l'interprète de la doctrine platonicienne.

Pour Platon, l'âme est une substance intelligente, *οὐσία νοητή*, qui se meut d'elle-même avec nombre et harmonie [1]. Pour Aristote, ce n'est aucun des quatre éléments connus : c'est une cinquième essence, qu'il appelle *entéléchie*, *ἐντελεχεία* [2], expression dont il n'est pas facile de déterminer le sens, mais que Cicéron interprète ainsi : *Quasi quamdam continuatam motionem et perennem* [3]. Plutarque déclare expressément que Platon et Aristote ont cru l'âme incorporelle, *ἀσώματον* [4]. L'académicien Xénocrate, et d'autres plus anciens, en ont eu la même idée : pour eux l'âme était *expers corporis*, comme le témoigne Cicéron dans ses *Académiques* [5]. — On lit au livre premier des *Tusculanes* (c. XXIX) : « Dubitare non possumus, nisi plane in physi-« cis plumbei simus, quin nihil sit animus admixtum, nihil « concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, *nihil* « *duplex*. » — Selon divers philosophes, l'âme est une portion de l'éther, ou un feu, ou un air subtil ou l'harmonie des quatre éléments, ou un nombre mobile, ou une partie du sang, ou un esprit délié répandu par tout le corps [6].

On voit, par ce qui précède, qu'en général les idées des anciens sur l'âme, tout erronées ou peu exactes qu'elles étaient souvent, étaient cependant bien éloignées de celles des matérialistes modernes, tels que la Mettrie, Helvétius,

[1] Plutarch., *De Placitis philosoph.*, lib IV, c. II.
[2] *De Anima*, lib. II. c. I.
[3] *Tuscul.* , I, X.
[4] *De Placit. philos* , IV, III, I.
[5] Lib. I, n° 11.
[6] Voy. Macrobe, *Comm in Somn. Scipionis*, l. I, c. XIV ; Plut., *De Placit. phil.*, IV. II et III ; Cic., *Tuscul.*, I, c. IX, X.

l'auteur du *Système de la nature*, Diderot, Cabanis, Broussais, et autres plus récents, qui attribuent à l'organisation corporelle, et plus spécialement au cerveau, toutes nos modifications intellectuelles et morales.

Locke ne doit pas être rangé sans doute parmi les matérialistes, puisque, dans son *Essai sur l'entendement humain* [1], il distingue la substance spirituelle de la substance corporelle, et déclare expressément que, de sa nature, la matière est évidemment destituée de sentiment et de pensée. Cependant il ne s'écarte point assez du matérialisme, lorsqu'il avance, dans le même ouvrage [2], « qu'il nous est impossible de découvrir, par la contemplation de nos propres idées, sans révélation, si Dieu n'a point donné à quelques systèmes de parties matérielles, disposées convenablement, la faculté d'apercevoir et de penser » Voici comment ce doute de Locke est jugé par Condillac [3] : « Je ne sais pas comment Locke a pu avancer qu'il nous sera peut-être éternellement impossible de connaître si Dieu n'a point donné, etc. Il ne faut pas s'imaginer que, pour résoudre cette question, il faille connaître l'essence et la nature de la matière. Les raisonnements qu'on fonde sur cette ignorance sont tout à fait frivoles. Il suffit de remarquer que le sujet de la pensée doit être *un*. Or un amas de matière n'est pas *un*, c'est une multitude. » Au reste, le doute peu philosophique de Locke est suffisamment réfuté par les preuves qui démontrent que la faculté de penser est incompatible avec l'essence même de la matière, et que, par conséquent, on ne limite pas plus la puissance de Dieu, en ne lui attribuant pas le pouvoir de faire une matière pensante, qu'en ne lui attribuant pas celui de faire un cercle carré.

La *distinction de l'âme et du corps* doit s'entendre dans le sens de la *spiritualité* de l'âme, qui n'est pas autre

[1] Liv. II, c. XXIII, 5 ; liv. IV, ch III, 6, et ch. X, 10

[2] Liv. IV, ch. III, 6.

[3] *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, première partie, sect. I, ch. I, § 7.

chose que son *immatérialité*, terme qui implique la *simplicité* de sa substance, puisque la matière est nécessairement multiple et divisible. Cet attribut essentiel de l'âme, déjà prouvé ci-dessus par l'*unité du moi*, se démontre encore par les preuves suivantes

PREUVES DE LA SPIRITUALITÉ DE L'AME.

1° Par la faculté de penser en général.

Toute matière est composée de parties ; mais l'être qui pense est nécessairement simple. Pour qu'il soit certain qu'un être qui pense est nécessairement simple, il suffit que la pensée ne puisse avoir pour sujet un être composé (on entend ici par le mot pensée toutes les modifications ou opérations de l'âme) : or, effectivement, la pensée ne peut avoir pour sujet un être de cette nature. Car si on pouvait supposer que la pensée réside dans un sujet composé, ce serait ou dans la *totalité*, ou dans une *fraction* du sujet ; or l'une et l'autre de ces suppositions sont inadmissibles.

Premièrement, *on ne peut admettre que la pensée réside dans la totalité d'un sujet pensant composé*, car si la pensée résidait dans la totalité d'un sujet pensant composé, ce ne pourrait être que de l'une des deux manières suivantes : ou la pensée serait disséminée dans la totalité du sujet pensant composé, ou elle se trouverait tout entière dans chaque partie du sujet ; or ni l'une ni l'autre de ces deux suppositions ne peuvent se soutenir.

1° On ne peut pas dire que la pensée serait *disséminée dans la totalité d'un sujet pensant composé*, ou, en d'autres termes, que *chaque partie du sujet pensant aurait une partie de la pensée*. D'abord, parce que la pensée n'a point de parties, mais qu'elle est tout entière ou qu'elle n'est pas ; autrement il faudrait que l'esprit pût concevoir des moitiés, des quarts, des fractions quelconques de volontés, d'idées, de sentiments ; il faudrait dire, dans le sens propre, que les pensées sont étendues, qu'elles sont longues ou

courtes, larges ou étroites, de formes cubique ou sphérique, etc., ce que personne n'oserait faire sérieusement. En second lieu, suivant cette hypothèse, il n'y aurait que des fractions de pensée dans le sujet pensant, et il ne s'y trouverait pas de pensée unique et entière, telle, par exemple, que celle d'un triangle, dont un sujet unique eût la conscience, comme cela a lieu dans notre âme. Pour donner un autre exemple, il suivrait encore de cette même hypothèse que la partie de l'âme qui verrait la cime d'un arbre ne serait pas celle qui en verrait les branches, et que celle-ci ne serait pas celle qui en verrait le tronc, en sorte qu'il n'y aurait pas un seul et même être voyant l'arbre tout entier : chose contraire à ce qu'atteste la conscience. Donc il n'est pas possible d'admettre que la pensée serait disséminée dans la totalité d'un sujet pensant composé.

2° On ne peut pas soutenir non plus que la pensée résiderait *tout entière dans chaque partie d'un sujet pensant composé;* car dans cette supposition il y aurait plusieurs pensées alors qu'on n'en suppose qu'une seule, et il y aurait aussi plusieurs sujets pensants. Ainsi quand j'ai une idée ou que j'éprouve une sensation, ou que j'émets une volonté, il y aurait en moi autant de fois cette même idée, ou cette sensation, ou cet acte volontaire, et de plus autant de sujets sentant, voulant ou ayant cette idée, qu'il y aurait de parties dans mon être pensant, et l'on sait que tout être matériel est composé d'un nombre illimité de parties. Or une telle supposition est absurde et contraire au témoignage de la conscience qui nous atteste l'unité du moi et de chaque mode du moi. Donc on ne peut admettre que la pensée résiderait tout entière dans chaque partie d'un sujet pensant composé ; précédemment nous avons prouvé qu'elle ne pourrait être disséminée dans la totalité d'un tel sujet.

Donc, premièrement, on ne peut admettre que la pensée réside dans la totalité d'un sujet pensant composé.

Secondement, *on ne peut admettre que la pensée réside*

dans une fraction d'un sujet pensant composé. Par une fraction du sujet pensant composé, il faut entendre, ou *plusieurs* des parties qui le composent, ou *une seule* de ces parties. Or la pensée ne peut résider dans un sujet pensant composé ni de l'une ni de l'autre de ces deux manières.

1° On ne peut pas dire que la pensée résiderait dans *un certain nombre de parties* du sujet pensant. En effet, cette supposition admet une *multiplicité* dans le sujet pensant ; elle est donc équivalente, dans la question, à celle de la totalité, et elle se réfute par les mêmes raisons. Elle est d'ailleurs peu rationnelle ; car comment celles des parties qui ne serviraient pas à la pensée appartiendraient-elles au sujet pensant ? Évidemment les parties pensantes seules en constitueraient la véritable totalité.

2° On ne peut pas supposer que la pensée résiderait *dans une seule partie du sujet pensant composé :* soit dans une seule *à l'exclusion des autres*, parce qu'alors les autres n'appartiendraient pas au sujet pensant (et puis, d'où serait venue à cette seule partie, de même nature que les autres, une faculté dont les autres seraient privées ?) ; soit dans chaque partie seule *tour à tour,* parce que cette supposition nous donnerait plusieurs âmes au lieu d'une seule, et qu'elle est d'ailleurs manifestement insoutenable, comme étant incompatible avec le phénomène de la *mémoire,* qui requiert l'*identité constante du moi*, ainsi qu'on la démontré plus haut (p. 155).

Mais au reste, en admettant la supposition, ou cette partie du sujet pensant que l'on suppose douée seule de la pensée serait *simple* ou elle serait *composée.* Dans le premier cas, comment cette partie simple serait-elle encore matière ? Une substance simple et pensante est un pur esprit : ce serait donc reconnaître avec nous la spiritualité de l'âme. Dans le second cas, cette partie composée est multiple et divisible comme le tout, et en conséquence, elle n'est pas plus apte à penser que le tout.

Donc, secondement, on ne peut pas supposer que la pensée réside dans une fraction d'un sujet pensant composé ;

il avait été prouvé premièrement qu'on ne peut admettre qu'elle réside dans sa totalité.

Donc *la pensée ne peut avoir pour sujet un être composé* ; et, par conséquent, la substance pensante, ou l'âme, est un *être simple*, c'est-à-dire *immatériel* ou *spirituel*.

2° Par la faculté de comparer.

L'âme humaine possède la faculté de comparer ensemble les diverses modifications dont elle est le sujet, ou les divers objets de l'extérieur, et de porter des jugements par suite de ces comparaisons. (On entend par *comparaison* un acte de l'âme qui considère à la fois plusieurs objets pour en reconnaître les rapports.) Or une substance douée de cette faculté *est nécessairement simple* ; car si cette substance était composée de plusieurs parties, ne fût-ce que de deux (on sait néanmoins que toute matière, quelque atténuée qu'on la suppose, en contient toujours un nombre indéfini), elle serait affectée, par exemple, dans l'une de ses parties d'une idée ou d'un sentiment, comme celui de la joie, et dans une autre partie, d'une autre idée ou d'un autre sentiment, comme celui de la douleur. Or ces deux parties du principe pensant, étant substantiellement distinctes l'une de l'autre, seraient comme deux âmes dont l'une aurait la conscience de l'un des deux sentiments, et l'autre la conscience de l'autre sentiment, mais dont aucune n'aurait conscience des deux sentiments ou des deux idées à la fois, et dont aucune, par conséquent, ne pourrait faire de comparaison ni porter de jugement sur l'un et sur l'autre.

Un nouvel exemple rendra plus sensible cette importante preuve [1]. Notre âme peut être affectée à la fois dans les cinq sens. Ainsi je considère un tableau en même temps que j'entends un instrument de musique, que je goûte un fruit, que je sens une odeur, que je touche quelque chose de la main ; je discerne parfaitement ces sensations, je les

[1] De la Luzerne, *Dissert. sur la spirit. de l'âme*, ch. II, XXV.

compare, je préfère l'une à l'autre, je juge quelle est celle qui m'affecte le plus agréablement ou le plus vivement. Or ce moi qui éprouve et connaît à la fois ces diverses sensations et qui les compare est indubitablement un être simple; car, s'il était composé, il recevrait dans des parties différentes les diverses impressions que chaque sens lui transmettrait dans des directions différentes. Les nerfs optiques transmettraient à une partie les impressions de la vue ; les nerfs auditifs feraient passer à une autre partie les impressions de l'ouïe, et ainsi du reste Mais alors qu'est-ce qui les sentirait et les connaîtrait toutes à la fois ? Comment s'en feraient la réunion et la comparaison ? Toute comparaison exige un comparateur, c'est-à-dire un *sujet unique* qui considère à la fois plusieurs objets selon leurs rapports. Sans cette simultanéité dans un même sujet, il n'y aurait que des perceptions détachées les unes des autres, mais point de comparaison. Or la matière est toujours une multiplicité et jamais un sujet unique, puisqu'il y a en elle autant de réalités substantielles distinctes qu'il s'y trouve de parties.

Donc la matière ne porte pas le caractère d'*unité* et de *simplicité* nécessaire pour que la comparaison ait lieu ; donc *l'être qui possède la faculté de comparer est une substance distincte de la matière*, c'est-à-dire *spirituelle*.

On a souvent cité sur la force démonstrative de cette preuve les paroles suivantes du sceptique Bayle: « On peut dire sans hyperbole que c'est une démonstration aussi assurée que celle de la géométrie ; et, si tout le monde n'en sent pas la valeur, c'est à cause que l'on n'a pu ou que l'on n'a pas voulu s'élever au-dessus des notions d'une imagination grossière [1]. »

3° Par la liberté de l'âme.

Chacun de nous reconnaît en lui-même une *activité libre*, c'est-à-dire la faculté de vouloir ou de ne pas vouloir, la fa-

[1] *Nouvelles de la république des lettres*. août 1684, art. 6.

culté de choisir entre des choses différentes ou opposées. Ainsi, nous constatons en nous-mêmes d'une manière évidente la faculté de vouloir à notre choix, par exemple, marcher ou rester immobiles, remuer les membres dans un sens ou dans un autre, nous occuper d'une chose ou d'une autre, tandis que personne n'oserait soutenir sérieusement que la matière peut vouloir, à son gré, se donner tel ou tel mouvement, le ralentir ou l'accélérer, l'arrêter ou en changer la direction par son propre choix. Cela est si vrai, qu'on s'accorde généralement à mettre l'inertie au nombre de ses propriétés, et que, lorsqu'on y voit s'opérer quelque mouvement nouveau, on attribue ce mouvement à une cause motrice différente de la matière même qu'on voit se mouvoir. Il suit de là que notre âme, étant *douée de volonté libre, est une substance immatérielle.*

4° Par la différence essentielle des phénomènes matériels et des phénomènes de l'âme.

On conçoit aisément, sans avoir besoin de se représenter toutes les propriétés de l'esprit et du corps, que, pour une comparaison avec les phénomènes de l'âme, il ne peut être question des propriétés *actives* de la matière ; car la pensée ne se conçoit pas comme une propriété inerte, ainsi que serait dans un corps la figure ou l'étendue, mais bien comme le produit d'une activité quelconque. Or les phénomènes actifs ne consistent jamais, dans la matière, qu'en des *mouvements* et des produits de mouvements, qui sont encore eux-mêmes des mouvements : il est impossible, à l'analyse la plus minutieuse, d'y découvrir autre chose. Ce sont des attractions, des impulsions et des répulsions, des modifications dans la vitesse, dans la direction, dans la durée du mouvement, d'où résultent le transport d'un lieu à un autre, le fait de correspondre successivement à des points divers de l'espace, et, par suite, des combinaisons, des dispositions nouvelles de la matière, et de nouveaux rapports de situation et de distance. Or aucun de ces résultats n'est la

pensée, c'est-à-dire des idées, des sentiments, des jugements, des raisonnements, des actes volontaires, etc. Cela est vrai de la matière organisée tout aussi bien que de la matière brute, car l'organisation n'est rien autre chose dans la matière qu'une certaine disposition des parties matérielles suivant des rapports réguliers, disposition appropriée à exercer certaines fonctions qui se résument dans des mouvements; et des mouvements ne sont pas la même chose que la pensée.

5r Par l'opposition qui se remarque entre les lois de la pensée et les lois de la physique.

Les mouvements, les effets mécaniques, ont toujours une proportion exacte avec les causes qui les produisent, et suivent toujours les mêmes lois dans les mêmes circonstances, de telle sorte que les savants peuvent les déterminer avec précision et les calculer à l'avance. Or il n'existe pas de proportion de cette sorte entre les opérations de l'âme et les causes qui les occasionnent. En effet, quelle proportion trouverait-on, par exemple, entre quelques paroles prononcées à voix basse, et les conséquences qui en résultent dans certaines circonstances? Ainsi, que l'on dise à quelqu'un qui a des raisons d'y croire: Voici des hommes armés qui viennent vous arrêter; en un clin d'œil cet homme est déjà loin: tandis que, si l'on en dit autant à un autre qui n'a rien à craindre, il demeurera immobile. Comment expliquer un tel fait par les lois de la physique? Comment encore concilier avec ces mêmes lois les mouvements vifs et rapides, violents même, que l'on communique quelquefois au corps par un acte d'une volonté calme et tranquille, dans le but unique de donner de l'exercice aux organes, comme dans les jeux et les exercices gymnastiques; et cela sans trouble, ni commotion, ou agitation quelconque de la part de l'âme?

La conclusion à tirer des preuves qui précèdent, c'est que l'âme humaine est un être *distinct du corps*, un être *simple*, *immatériel*, *spirituel*.

OBJECTIONS.

Première objection. — Il n'est pas nécessaire d'avoir recours à l'existence d'une âme spirituelle comme sujet de la pensée, si toutes les modifications intellectuelles peuvent s'expliquer d'une manière satisfaisante par l'organisme seul; or toutes les modifications intellectuelles peuvent s'expliquer d'une manière satisfaisante par l'organisme seul. En effet, selon Cabanis, le cerveau est l'organe particulier destiné à produire la pensée, comme l'estomac à opérer la digestion, le foie à filtrer la bile, etc. Le cerveau élabore les impressions qui lui arrivent des organes des sens par l'entremise des nerfs, et bientôt il les renvoie métamorphosées en idées. Cet organe digère en quelque sorte les impressions, et fait organiquement la sécrétion de la pensée[1]. Selon Broussais, la pensée n'est rien autre chose qu'un mode d'action du cerveau; les sensations, les idées, ne sont que la substance cérébrale dans certains modes d'excitation. C'est le système nerveux qui perçoit, qui raisonne, qui veut[2]. Donc il n'est pas nécessaire d avoir recours, etc.

Réponse. On nie la mineure. Dans la digestion de l'estomac, comme dans toute sécrétion, on conçoit et on explique d'une manière satisfaisante que des organes matériels, agissant sur des substances matérielles, produisent une matière douée de nouvelles propriétés; en cela, il n'y a qu'un fait analogue à ceux que nous offre la chimie, quoique moins facilement explicable. Mais explique-t-on quelque chose, lorsque d'un être aussi indéterminé qu'une impression nerveuse, on fait sécréter, c'est-à-dire, en définitive, séparer ou extraire par l'action d'une substance matérielle comme le cerveau, une chose aussi immatérielle que la pensée? Dans l'hypothèse de Cabanis, l'aliment déjà est insaisissable, et le produit de sa digestion n'offre ni étendue, ni divisibilité, ni forme, ni

[1] *Rapports du physique et du moral de l'homme,* deuxième mémoire, § 7

[2] *De l'Irritation et de la Folie.*

couleur, en un mot, aucune des propriétés de la matière. N'est-on pas autorisé à ranger cette hypothèse au nombre des chimères ? Les idées de Cabanis ont été reproduites récemment par l'allemand Vogt, mais elles ont trouvé peu de faveur auprès des matérialistes eux-mêmes. L'un d'entre eux, le docteur Buchner, en fait ressortir ainsi l'inanité : « Malgré le plus scrupuleux examen, nous ne pouvons trouver aucune analogie entre la sécrétion de la bile ou celle de l'urine et le procédé par lequel se forme la pensée au cerveau. La bile, etc., sont des matières palpables, pondérables, visibles, la pensée au contraire n'a rien de matériel, n'est pas une substance elle-même, mais un enchaînement de forces diverses formant une unité [1]. » — Pour ce qui concerne l'hypothèse de Broussais, voyons quels phénomènes nous présente l'irritation de la substance nerveuse et cérébrale : une modification particulière dans la matière de ces organes, une sorte d'accélération locale de la circulation capillaire correspondant à l'excitation nerveuse, une agitation des nerfs et des fibres du cerveau, en un mot, des mouvements ; admettons même qu'il s'y produise des accidents électriques. Or, quelques raisonnements que l'on fasse, on ne peut parvenir à concevoir que des mouvements, même dans le genre des mouvements électriques, soient la même chose que des idées, des sensations, des volitions, des jugements, des raisonnements. De même que les vibrations de l'organe de l'ouïe, les mouvements qui se produisent dans l'organe de la vue, dans celui du goût, etc., ne sont pas l'audition, la vue ou le goût, de même une excitation quelconque de la substance cérébrale n'est pas la pensée. D'ailleurs nous savons par la conscience et par la raison que tous les phénomènes de la pensée ont pour sujet un seul et même être qui peut les éprouver tous à la fois et les comparer entre eux, et qui, par conséquent, n'est pas multiple comme la matière. On doit conclure de ce qui précède qu'il est faux de dire que tous les phénomènes de la pensée

[1] *Force et matière* : La pensée.

peuvent s'expliquer d'une manière satisfaisante par l'organisme seul.

Au reste, indépendamment de toute réfutation particulière de ces systèmes, on peut toujours leur opposer *les preuves* qui établissent la *simplicité* de l'âme et sa *distinction d'avec le corps*, preuves qui demeurent intactes et qui ne sont nullement ébranlées par les *hypothèses* des matérialistes.

Les matérialistes actuels, en général, ne se mettent pas en peine de formuler des systèmes : ils se bornent à affirmer simplement et sans preuves, que la pensée est une propriété de la matière. Pour répondre à leurs assertions *toutes gratuites,* nous n'avons pas autre chose à faire que de les renvoyer aux preuves que l'on vient de lire, en y ajoutant toutefois quelques observations propres à rendre manifeste le caractère hypothétique de toute théorie matérialiste.

1° Toutes les observations et toutes les expériences alléguées par les matérialistes sur la liaison qui existe entre le cerveau et les phénomènes que nous révèle la conscience peuvent s'expliquer, tout aussi facilement au moins, en admettant que le cerveau n'est, ainsi que les nerfs, qu'un intermédiaire entre le principe pensant et les choses extérieures, que dans la supposition qu'il serait lui-même le principe pensant : de sorte que cette dernière assertion, si elle n'était pas démontrée fausse, serait au moins purement hypothétique. Il y a plus : c'est que l'esprit humain, ne trouvant ni organe ni condition matérielle dans les phénomènes de la conscience, doit naturellement attribuer les faits immatériels qu'il observe à un principe immatériel.

2° Les raisonnements que l'on fait pour prouver que le cerveau est le principe des mouvements volontaires et le sujet de la sensation et de l'intelligence, étant fondés sur ce que le cerveau est indispensable à la production de ces phénomènes, pourraient s'appliquer également aux organes des sens et aux nerfs qui sont indispensables à la sensation et à la perception externe ; or ces organes ne sont considérés que comme des instruments qui ne sentent pas et ne

connaissent pas : il ne faut donc rien conclure de plus pour le cerveau.

3° Différentes lésions du cerveau et même certaines maladies altèrent, il est vrai, plusieurs de nos facultés, mais elles laissent la volonté intacte. (Voir plus haut, p. 131.) Si l'organe lui-même était le principe volontaire, il serait étonnant qu'aucune maladie, aucune opération n'eût pu encore produire le résultat d'altérer la volonté.

Les considérations qui précèdent sont exposées, avec une certaine étendue, dans la *Préface* des *Esquisses de philosophie morale* de Dugald Stewart, par Jouffroy.

Deuxième objection. — Un grand nombre de faits prouvent que l'état de l'âme et l'exercice de ses facultés sont dans une dépendance absolue des dispositions du corps, et spécialement de celles du cerveau. L'âme subit toutes les vicissitudes du corps ; elle se développe et se fortifie, elle vieillit et s'affaiblit avec le corps ; les diverses qualités et dispositions du cerveau, les altérations qu'il subit dans sa substance, établissent des différences marquées entre les esprits, et dans la même âme à différentes époques de la vie ; certaines influences extérieures, comme celles du climat, par exemple, exercent sur la constitution du corps une action qui modifie considérablement les facultés intellectuelles et le caractère moral ; or tous ces effets n'auraient pas lieu si l'âme était une substance distincte du corps : donc l'âme humaine n'est rien autre chose qu'un résultat de l'organisation corporelle.

Réponse. 1° On répond d'abord qu'il ne faut admettre les faits allégués dans l'objection qu'avec restriction, et seulement à certains égards, et qu'il existe d'ailleurs un bon nombre d'exceptions. Il est vrai sans doute que souvent les vicissitudes du corps affectent l'âme, mais il est faux que les qualités de l'âme, telles que la raison, la force de volonté et de caractère, etc., soient sous la dépendance absolue des dispositions du corps. En effet, l'on voit souvent des hommes tout à fait sains de corps avoir moins d'intelligence que des hommes accablés d'infirmités. On a vu des

malades, presque mourants, montrer une force d'âme étonnante et un remarquable surcroît d'intelligence, et la plus légère douleur physique troubler et abattre, dans la force de l'âge, des âmes sans énergie. On a vu des personnes délicates, des vieillards usés par l'âge et par la maladie, affronter, pour leur religion, leur patrie, leur famille, les supplices et la mort, et des hommes vigoureux s'évanouir à la vue de l'échafaud. Ne voit-on pas tous les jours un grand nombre d'hommes qui, par religion et par vertu morale, dominent leur tempérament et savent résister aux penchants les plus tyranniques ? Or des faits de cette nature nous donnent une nouvelle preuve de la distinction de l'âme et du corps : car si l'âme était identique au corps, si elle n'était que le corps considéré dans quelques-unes de ses fonctions, elle subirait toujours, et sans exception, les vicissitudes du corps.

Quant à ce qui concerne l'influence particulière des dispositions du cerveau, on peut dire que, de l'aveu des physiologistes, nos connaissances sur la structure et les qualités de cet organe sont trop bornées, et les expériences que l'on a faites trop peu nombreuses et trop peu concluantes, pour que l'on puisse rien établir de précis à cet égard. On sait en général qu'il existe une certaine corrélation entre l'état du cerveau et celui de notre être pensant. Cependant, combien de fois n'a-t-on pas trouvé que le cerveau d'un idiot ou d'un aliéné n'offrait aucune singularité remarquable ! Combien n'a-t-on pas rencontré de cas où des altérations considérables de l'organe cérébral n'avaient produit aucun dérangement sensible dans les facultés intellectuelles !

Au reste, quelles que soient les influences de l'état du cerveau sur l'âme, l'unité du moi qui se reconnaît toujours identique à lui-même au milieu des plus grandes variations de cet organe, et en dépit du renouvellement périodique de la substance cérébrale (p. 157, note), et la persistance de certaines volontés qui résistent à tout, montrent qu'il y a quelque chose dans l'homme qui n'est pas subordonné au cerveau.

Pour ce qui est des influences du climat, tout le monde

sait qu'on a trouvé des mœurs semblables dans des climats très-différents, et des mœurs très différentes dans des climats semblables. On sait aussi que, sous toutes les latitudes, les chrétiens des pays infidèles (Chine, Cochinchine, Océanie) sont généralement remarquables pour leurs bonnes mœurs, si on les compare aux autres habitants des mêmes contrées, placés cependant dans des conditions climatériques toutes semblables.

2° On nie la mineure. De la correspondance qui se remarque entre la situation de l'âme et les dispositions du corps, on ne peut conclure qu'une chose, savoir : que le principe pensant est dans un état de connexion intime avec le corps ; et il faut bien convenir qu'il n'en pouvait être autrement, supposé la condition humaine, c'est-à-dire une âme unie à un corps ; mais on n'a nulle raison d'en inférer que les effets ci-dessus n'auraient pas lieu si l'âme était une substance distincte du corps.

Il y a plus : c'est que, dès qu'on reconnaît la correspondance réciproque de l'âme et du corps comme une conséquence naturelle de leur union, dès lors les faits objectés s'expliquent de la manière la plus satisfaisante. Supposé cette correspondance des deux substances, il n'est pas étonnant que, si le corps est organisé régulièrement, l'âme exerce plus librement ses facultés que lorsque le corps a subi quelque dérangement dans son organisation. On conçoit sans peine que, si les membres sont trop délicats ou excessivement affaiblis, l'âme se ressente de cet état du corps.

Dans l'état de fatigue des organes, l'action de l'âme est ralentie et comme suspendue, jusqu'au retour du corps à son état normal ; cependant l'âme, qui se sent toujours la même malgré son inaction forcée, peut elle-même hâter la réparation des organes par des moyens dont elle règle l'emploi et dont elle observe l'effet ; et, lorsque l'effet est produit, elle se retrouve en état d'exercer des fonctions qu'elle n'avait pas cessé, au fond, d'être apte à remplir : seulement cette aptitude avait été entravée par l'interruption momentanée des conditions régulières de son exercice.

Il est juste de voir, dans le développement régulier et correspondant de l'âme et du corps, un trait de la sagesse du Créateur, qui a su mettre une admirable harmonie dans toutes ses œuvres. Si par exemple l'homme, dès la première enfance, possédait sa raison dans toute sa force, la faiblesse de son corps lui serait insupportable. Supposez un enfant enveloppé de langes, ayant déjà les passions et les projets de l'âge mur, vous le verriez s'irriter de son impuissance, et « le berceau où il repose tranquillement ne serait plus pour lui qu'une horrible prison. » De même, donnez à l'âme d'un vieillard toute l'impétuosité et l'ardeur d'un autre âge; faites que l'état du corps et l'état de l'âme se trouvent en désaccord dans les diverses situations de la vie, dans la maladie comme dans la santé, et tout est renversé dans l'ordre des choses humaines. De toutes les considérations qui précèdent, on a le droit de conclure qu'il est faux de dire que les faits énumérés dans l'objection n'auraient pas lieu si l'âme était une substance distincte du corps.

En résumé, il est vrai sans doute qu'il existe sous un grand nombre de rapports une dépendance mutuelle entre l'esprit et le corps ; mais il est contre toute raison de conclure, de la dépendance de deux choses, que ces deux choses sont identiques. D'autre part, l'unité du moi est clairement établie par la conscience et par la raison, et on a démontré que les opérations de l'âme requièrent nécessairement un sujet simple.

Observation particulière. — On a quelquefois avancé que les *Pères des premiers siècles de l'Église* n'avaient pas connu le dogme de la spiritualité de l'âme. Cette assertion ne se fonde que sur un petit nombre d'expressions équivoques, qui se trouvent dans les écrits de quelques-uns d'entre eux.

Parmi les écrivains ecclésiastiques, on n'en connaît que deux qui puissent être accusés avec fondement d'avoir cru l'âme corporelle : ce sont Tatien et Tertullien, que l'on sait être tombés tous les deux dans l'hérésie. Encore les passages que l'on reproche à Tertullien sont-ils sus-

ceptibles d'une interprétation favorable. Excepté ces deux écrivains, on peut dire que les docteurs de l'Église chrétienne déposent unanimement en faveur de la spiritualité de l'âme. On peut nommer saint Irénée, Origène, Arnobe, Eusèbe, Lactance, saint Hilaire, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise, saint Jean Chrysostome, saint Jérôme, saint Augustin, Théodoret, Claudien-Mamert, etc. Rien ne serait plus facile que de joindre à chacun de ces noms l'indication et la citation des passages où sont employées des expressions telles que celles-ci : *Anima incorporea, incorporalis et immortalis, spiritualis, expers materiæ, neque corporali ullo caractere*, etc. Il est vrai que quelques-uns des Pères que l'on vient de nommer sont invoqués par les matérialistes à l'appui de leur système. A cela on peut répondre, sans entrer dans des détails que ne comportent pas les proportions de ce cours, qu'il n'est pas juste d'arguer de quelques mots peu exacts, employés comme en passant et par inadvertance, pour attribuer à un saint Père une opinion contraire à la doctrine qu'il a nettement professée ailleurs, vu surtout que les écrivains des premiers siècles de l'Église ne mettaient pas dans l'emploi des termes la même rigueur métaphysique que l'on a mise depuis dans ces sortes de matières : aujourd'hui même le langage de la philosophie n'a pas toujours toute la précision désirable. On peut consulter, pour ce qui concerne tel ou tel docteur en particulier, la *Dissertation sur la spiritualité de l'âme*, par le cardinal de la Luzerne, chap. I.

A ceux qui objecteraient que ce n'est qu'au IV[e] et au V[e] siècle, dans les écrits de saint Augustin et dans le livre *de Statu animæ*, de Claudien-Mamert, que l'on trouve traitée philosophiquement la question de la spiritualité de l'âme, on pourrait répondre qu'il n'est rien de plus absurde que de conclure l'ignorance du dogme de la spiritualité, du seul fait qu'il n'en existait pas de démonstration philosophique. Autant vaudrait dire que le genre humain ignorait l'existence de Dieu, avant qu'on en eût formulé les preuves métaphysiques.

Enfin, voici une preuve décisive que les Pères, quelles qu'aient été les idées de quelques-uns d'eux, ne peuvent du moins avoir rien de commun avec les matérialistes modernes : c'est qu'ils admettaient la vérité d'une vie à venir, par conséquent l'existence de l'âme indépendante de la vie organique ; et, par une suite nécessaire, ils concevaient l'âme comme une substance distincte de l'organisation périssable du corps. D'où il suit que, s'il en est quelques-uns que l'on puisse compter pour suspects de matérialisme, au moins est-il évident qu'ils n'étaient pas du tout matérialistes comme on l'est de nos jours.

La distinction de l'esprit et du corps est marquée en ces termes, dans les Définitions du quatrième concile général de Latran : *Creator... utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.* (*Decreta generalis concilii Lateranensis IV, cap. I.*)

UNION DE L'AME ET DU CORPS.

Il résulte de ce qui précède que l'âme et le corps sont deux substances parfaitement distinctes, l'une immatérielle, l'autre matérielle. Mais comment concevoir l'union des deux substances d'une nature si différente ? Comment concevoir qu'elles puissent agir et réagir l'une sur l'autre ? Comment enfin se rendre raison des phénomènes si compliqués de la vie commune des deux substances ?

Systèmes divers.

Pour répondre à ces questions, la philosophie nous offre plusieurs essais d'explication, tant sur la communication des deux substances que sur le point de vue spécial de la vie, et aussi sur quelques points secondaires et accessoires.

1° COMMUNICATION DES SUBSTANCES. — Quatre systèmes ont été imaginés par les philosophes pour rendre raison de la communication et des rapports réciproques de l'âme et du

corps ; ce sont les systèmes de l'*Influx physique*, des *Causes occasionnelles*, de l'*Harmonie préétablie* et du *Médiateur plastique*.

Dans le système de l'*influx physique*, le corps et l'âme agissent physiquement, c'est-à-dire réellement l'un sur l'autre. Cette opinion ancienne, mais qui était abandonnée depuis longtemps, a été renouvelée par Euler [1]. Pour éclairer cette question de la liaison de l'âme et du corps, on peut, dit-il, comparer les phénomènes de l'âme à l'état d'un homme qui, étant dans une chambre obscure, y voit représentés les objets du dehors. De même l'âme, envisageant pour ainsi dire les extrémités des nerfs, qui se réunissent en un certain lieu du cerveau, aperçoit toutes les impressions transmises par les nerfs, et parvient à la connaissance des objets extérieurs qui ont fait ces impressions sur les organes des sens. D'un autre côté, l'âme, agissant sur les extrémités des nerfs, peut mouvoir à son gré les membres du corps, comme il arrive aux machines qui reçoivent des mouvements lorsqu'on tire certains fils. Dans ce système, on a encore comparé l'âme, placée à un point du cerveau où aboutissent les fibres nerveuses, à une araignée placée au centre de sa toile.

L'idée du système des *causes occasionnelles* appartient à Descartes ; mais la théorie en a été développée par Malebranche, en divers endroits de ses ouvrages, et particulièrement dans ses *Entretiens sur la métaphysique* [2]. Le monde créé de Dieu ne continue d'exister que par la volonté divine, toujours persévérante, et la conservation des créatures n'est, de la part de Dieu, qu'une création continuée. Dieu est la cause nécessaire des modifications des corps et de celles des esprits, et cela suffit pour expliquer les rapports des deux substances dont l'union constitue un homme. Le corps n'agit pas immédiatement et réellement sur l'âme, ni

[1] *Lettres à une princesse d'Allemagne*, deuxième partie, lettres 13 et 14.

[2] Septième entretien.

l'âme sur le corps : une telle action est impossible. C'est Dieu lui-même qui, à l'occasion des mouvements des organes, et par une loi qu'il a établie de toute éternité, produit des sensations, des idées dans l'âme, et, à l'occasion des volitions de l'âme, des mouvements dans le corps. Les mouvements du corps et les volitions de l'âme sont de simples conditions ou occasions, et non des causes réelles et nécessaires ; ce sont des causes occasionnelles.

Leibnitz, peu satisfait du système des causes occasionnelles, auquel il reprochait de faire intervenir continuellement ce qu'on appelle *Deus ex machina*, dans une chose naturelle et ordinaire, crut avoir trouvé une explication plus philosophique [1]. Les unités substantielles ou les *monades*, sans lesquelles il n'y aurait rien de réel dans les êtres composés, contiennent une activité originale, d'après laquelle chaque substance subit des changements continuels, selon des lois qui la mettent en rapport exact avec ce qui arrive dans d'autres substances, et même dans l'univers entier. C'est ce rapport mutuel, réglé par avance dans chaque substance de l'univers, qui produit leur communication et qui fait en particulier l'*union de l'âme et du corps*. Dieu a formé dès le commencement chaque substance avec une précision parfaite, et a prévu toutes les modifications qu'elles devaient subir : pour former un homme, il unit ensemble une âme et un corps dont les actes se correspondent naturellement, de telle sorte que cette âme et ce corps, en ne suivant que les lois de leur être, se trouvent en rapport exact l'un avec l'autre, tout comme s'il y avait une influence réelle de l'un sur l'autre. C'est là ce qu'on appelle le système de l'*harmonie préétablie*. Leibnitz lui-même compare l'âme et le corps à deux horloges qui, sans exercer aucune influence l'une sur l'autre, s'accordent parfaitement par le seul fait de leur propre exactitude.

[1] *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, etc., Œuvres de Leibnitz, édit. Charpentier, I, p. 469.

Il existe un quatrième système, celui du *médiateur plastique*, expliqué par le philosophe anglais Cudworth [1]. Le médiateur plastique est un être qui n'est ni corps ni esprit, mais qui participe de l'un et de l'autre; c'est un agent intermédiaire destiné à former la communication entre l'âme et le corps. Ce système se rattache à la théorie de la nature plastique qui, selon Cudworth, subordonnée à l'Être suprême, forme l'organisation de l'univers, et n'est rien autre chose que l'âme du monde, comme l'entendait Platon. Le système du médiateur plastique a aussi été soutenu par Jean Leclerc, philosophe hollandais [2].

On rejette communément le système de l'influence ou influx physique, en alléguant l'impossibilité d'une action réciproque entre une substance matérielle et une substance immatérielle. Cependant, puisqu'on admet que Dieu, qui est esprit, a le pouvoir d'agir sur les corps, il semble qu'on ne devrait pas juger absolument impossible qu'un esprit, tel qu'est notre âme, ait reçu de Dieu le pouvoir d'agir sur un corps. Toutefois il faut dire que le système de l'influence physique se réduit à peu près à soutenir simplement que le corps et l'âme agissent effectivement l'un sur l'autre, et que la théorie d'Euler ne donne aucune explication intelligible de la communication des substances.

Le système des causes occasionnelles a été soutenu en France par un grand nombre de philosophes. Dans ce système, l'âme et le corps n'exercent pas d'influence réelle l'un sur l'autre, ce qui est peu conforme à la manière dont la généralité des hommes est affectée à cet égard. Le système de l'harmonie préétablie, qui n'admet entre l'âme et le corps aucune action réciproque, ni réelle ni occasionnelle, s'éloigne encore plus de la persuasion commune, et, s'il était vrai, nous serions les jouets de l'illusion la plus complète. En outre, on comprend difficilement ce qu'y devient la liberté humaine, bien que Leibnitz reconnaisse comme

[1] *Vrai Système intellectuel de l'univers*

[2] *Bibliothèque choisie*, t. II.

libres ceux des êtres simples qui ont la raison en partage.

Quant au système du médiateur plastique, on fait pour le réfuter le raisonnement suivant : si le médiateur participe du matériel et de l'immatériel, quel sera en lui le lien de ce double élément ? Il aura donc besoin aussi lui-même d'un médiateur, et celui-ci d'un autre, et cela sans fin, ce qui recule la difficulté sans la résoudre.

2° Rapports entre l'âme et la vie. — Dans l'union des deux substances qui constituent la nature humaine, il faut distinguer, outre le simple fait de l'union considéré en général, un ensemble de mouvements et de phénomènes qui constituent ce que l'on appelle la vie. Toutes les solutions cherchées sur *le principe de la vie* peuvent se ramener à trois : l'*Organicisme,* qui ne voit dans la vie qu'un jeu des organes ; le *Duodynanisme,* qui admet avec l'âme un principe vital distinct ; l'*Animisme,* qui fait de l'âme même le principe de la vie [1].

Dans les systèmes les plus célèbres que vit éclore le dix-septième siècle, l'âme et le corps étaient pour ainsi dire tellement étrangers l'un à l'autre, qu'on y éprouve une difficulté extrême à rendre compte de leur union. La physiologie imparfaite de Descartes ne présentait la vie que comme un simple effet de l'organisation matérielle, se réduisant à un pur mécanisme qui pouvait s'expliquer selon les lois ordinaires de la physique, sans qu'il fût question d'aucunes propriétés spéciales à la vie. C'est le système de l'*organicisme.* Descartes, dans le résumé qui termine le traité de

[1] On conçoit que, lorsqu'il s'agit principalement d'expliquer le mode d'union de l'âme et du corps, il ne peut être question de systèmes matérialistes. Il ne s'agit donc point ici de l'organicisme des matérialistes, qui ne voient qu'un jeu des organes, non-seulement dans la vie, mais dans la pensée même : il ne peut être question que de l'organicisme au sens de Descartes, qui y joignait une âme immatérielle. Il ne s'agit pas davantage de ceux qui admettraient des propriétés vitales dans la matière, mais rien au-delà. En un mot, il n'est ici question que des systèmes où l'on reconnaît une âme raisonnable distincte de l'organisme.

l'Homme, continuant sa supposition d'une statue ou machine que Dieu aurait formée tout exprès pour la rendre aussi semblable que possible à notre corps, s'exprime ainsi : « Je désire que vous considériez que toutes les fonctions que j'ai attribuées à cette machine, comme la digestion des viandes, le battement du cœur et des artères, la nourriture et la croissance des membres, la respiration... et enfin les mouvements extérieurs de tous les membres, résultent tout naturellement en cette machine de la seule disposition de ses organes, ni plus ni moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues ; de sorte qu'il ne faut point, à leur occasion, concevoir en elle aucune autre âme végétative ou sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie que son sang et les esprits agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés. »

Mais les observations multipliées qui se firent depuis lors mirent tellement en évidence le caractère *spécial* des *phénomènes vitaux,* qu'il fallut enfin supposer un principe particulier pour les produire. L'automatisme ou mécanicisme cartésien étant écarté comme insuffisant, on se trouvait en présence de cette double question : le principe de la vie est-il le même que celui de la pensée, ou bien y a-t-il deux principes dans l'homme, l'un pour la vie, l'autre pour la pensée ?

Pendant que la plupart des systèmes philosophiques de l'époque n'admettaient que des rapports fictifs entre l'âme et le corps, un médecin célèbre, dans les premières années du dix huitième siècle, en fonda un autre qui exagérait même l'action réelle de l'âme sur le corps. Suivant Sthal, l'âme et le principe de la vie sont une même chose. L'organisme est une machine disposée pour le mouvement, l'âme est la cause unique du mouvement de la machine. Tout dans l'homme dépend de l'âme, la vie comme la pensée. C'est par l'action de l'âme que s'accomplissent non-seulement les faits intellectuels, mais aussi toutes les fonctions

vitales, les plus viles comme les plus élevées, sans toutefois que l'âme ait conscience de la manière dont s'exécutent les faits purement vitaux. Tel est en substance le système connu sous le nom d'*animisme*. Ce système n'eut d'abord qu'un très-petit nombre de partisans : on le considérait généralement comme une conception singulière et paradoxale, et il faut dire qu'il soulève en effet plus d'une difficulté

L'animisme stahlien heurtant trop directement les idées reçues, et d'ailleurs, l'organicisme cartésien, comme on l'a dit plus haut, ne pouvant suffire pour expliquer la vie de l'âme, il s'ensuivit qu'on fut amené à imaginer entre le principe pensant et l'être organisé, un principe intermédiaire auquel on donna le nom de *principe vital*, constituant ainsi un *double dynamisme* dans la nature humaine. Cette dernière hypothèse offre une analogie manifeste avec celle du *médiateur plastique*, expliquée ci-dessus. Toutefois il faut remarquer que, dans la théorie du principe vital, on se préoccupe moins de la question métaphysique de l'union des substances que d'expliquer, d'après les données de l'expérience, le phénomène de la vie. La question est à la fois physiologique et philosophique ; aussi est-ce principalement par des médecins philosophes qu'elle a été discutée et approfondie. C'est dans l'école de médecine de Montpellier, c'est par M. le professeur Lordat, disciple et successeur de Barthez, que le *duodynamisme* a été formulé définitivement. L'être humain, dit M. Lordat, obéit à deux forces, à deux principes : le premier de ces principes, le sens intime, est immatériel, insénescent [1], impérissable ; il commande à la pensée, au sentiment avec conscience, à la volonté ; le second, le *principe vital*, sorte de *medium plasticum*, décline, dépérit et disparaît avec la vie ; il gouverne les phénomènes vitaux proprement dits, les relie entre eux, et

[1] *Insénescent*, c'est-à-dire, *qui ne vieillit pas*, pour prendre ce mot selon l'acception que lui donne M. Lordat dans son livre de *l'Insénescence du sens intime*.

constitue l'unité de l'être vivant, l'animalité en un mot. Ce second principe s'unit à l'agrégat matériel et sert d'intermédiaire entre le corps et l'âme.

Le système d'un principe de vie différent à la fois de l'être qui pense et de l'agrégat organique, à ne l'envisager qu'au point de vue philosophique[1], offre l'inconvénient de créer une entité imaginaire dont il est impossible de constater l'existence, et qui d'ailleurs est tout à fait inutile si l'âme raisonnable suffit pour animer le corps et pour rendre raison de la vie. De plus, la véritable notion de l'homme ne réclame-t-elle pas l'unité pour les faits nombreux de l'activité humaine qui relèvent à la fois de la vie et de la pensée ? Il est juste toutefois de reconnaitre que l'hypothèse du principe vital a été un commencement de réaction contre le matérialisme, qui ne veut voir dans l'homme que de la matière organisée.

Les inconvénients reconnus du double dynamisme contribuèrent à reporter un certain nombre d'esprits vers l'animisme, mais non vers l'animisme tel que l'avait conçu Sthal. Sthal faisait intervenir la réflexion et la volonté dans un grand nombre d'impressions sans conscience et de déterminations instinctives et nécessaires, mais les animistes d'au-

[1] Une opinion qui admettrait une *âme intermédiaire* entre l'âme intelligente et l'organisme humain, et qui, par conséquent, supposerait qu'il y a dans l'homme *deux âmes*, ne s'accorderait pas avec la doctrine de l'Église, doctrine exprimée dans deux conciles œcuméniques : le quatrième de Constantinople, au neuvième siècle *(Actio* X can. X*)*, et celui de Vienne en 1311 (V. Labb., t. XI, deuxième partie, col. 1577*)*. Mais est-il bien nécessaire de voir proprement une âme dans ce qu'on appelle le *principe vital ?* Ne peut-on pas comprendre dans l'organisme humain, outre la matière qui compose la masse du corps, une essence subtile, analogue peut-être à l'électricité, ou *sui generis,* qui pénètrerait toutes les parties du corps et en constituerait l'unité organique ? Ce serait comme un intermédiaire entre l'esprit et la diversité des organes ; cependant ce ne serait pas une seconde âme : au contraire, ce serait quelque chose qui ferait partie de l'organisme vivant ; et *l'âme raisonnable* n'en serait pas moins le *premier principe de la vie.*

jourd'hui ne le suivent pas en ce point. En vue de corriger l'animisme stahlien, ils distinguent nettement dans l'âme deux modes naturels d'action, l'un qui gouverne les phénomènes de la vie, et l'autre ceux de la pensée, modes qui s'unissent en proportions diverses et se complètent mutuellement. C'est l'*animisme modifié*, tel qu'on le trouve professé dans les ouvrages récents de quelques philosophes d'une valeur bien connue [1]. MM. F. Bouillier et Tissot ne se bornent pas à expliquer leur doctrine, mais encore ils nous la montrent aux différentes époques de l'histoire, dans Platon comme dans Aristote, dans saint Augustin comme dans Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin.

Les partisans d'un *principe unique de la vie et de la pensée*, d'accord sur l'idée fondamentale, sont divisés aujourd'hui sous plusieurs rapports : MM. Bouillier et Tissot s'en tiennent à l'animisme, avec certaines modifications ; mais dans ces derniers temps il s'est formé une école qui le transforme jusqu'à en faire un système nouveau ; je veux parler de l'école des *Vitalistes*. Pour les adeptes de ce système, la vraie doctrine de la vie est celle qu'ils nomment *vitalisme*, du nom même de la vie (doctrine monodynamiste que la ressemblance de nom ne doit aucunement faire confondre avec la théorie duodynamiste du principe vital). Pendant que les animistes purs se contentent de donner au principe à la fois vital et pensant une sorte d'autocratie sur les organes, les vitalistes font pénétrer ce même principe jusque dans les dernières profondeurs de l'organisme pour en animer substantiellement toutes les parties [2].

[1] *Du Principe vital et de l'Ame pensante* ou *Examen des diverses doctrines médicales et psychologiques sur les rapports de l'âme et de la vie*, par Francisque Bouillier, correspondant de l'Institut et doyen de la Faculté des lettres de Lyon.

La Vie dans l'homme : existence, fonctions..... et destinée du principe de la vie ; esquisse historique de l'animisme, par J. Tissot, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Dijon.

[2] On peut consulter sur ce sujet, dans le *Correspondant* d'octobre 1862, un article remarquable de M. le D[r] Em. Chauffard. Tout

Une nouvelle nuance qui vient de se produire dans la théorie de la vie marque encore plus étroitement l'union des deux substances, et se rapproche plus encore des docteurs du moyen âge. Selon le docteur Frédault (*Traité d'anthropologie physiologique et philosophique*), «l'âme est la forme active du corps et lui est naturellement unie (V. S. Thomas, *Summ. Theol.*, I, q. 76, a. 7 et 8 ; q. 91, a. 4 ad. 3) ». — « Dans cette œuvre merveilleuse de l'union substantielle de l'âme et du corps.... un acte quelconque étant produit, il a lieu dans l'unité et au profit comme au désavantage de tout l'être, de sorte que les actions de l'être humain sont l'œuvre du composé tout entier. » Cette dernière assertion ne peut être admise qu'avec les réserves indiquées ci-après. L'auteur propose pour ce système le nom d'*École traditionnelle.*

Les systèmes animistes ou vitalistes qui unissent le plus intimement l'âme et le corps, en consacrent aussi en même temps la distinction : car, pour qu'il y ait union, il faut qu'il y ait eu au moins deux choses à unir ; et ce qui vivifie l'organisme n'est pas la même chose que ce qui est vivifié. Si cependant on pouvait appréhender qu'il n'y eût au fond de ces systèmes quelque tendance à identifier l'âme et le corps, il faudrait d'abord se rappeler que les grands docteurs de l'Église que nous avons nommés plus haut n'ont pas éprouvé cette crainte, et que réellement un tel danger n'existe pas tant qu'on n'ira pas plus loin dans cette voie qu'ils n'y ont été eux-mêmes. — D'ailleurs, de ce que l'âme est unie substantiellement au corps, il ne suit pas qu'elle le soit nécessairement ; au contraire, comme le remarque saint Thomas, il y a un mode d'existence différent (*Alius essendi modus*, S. Th., I, 89, 1) pour l'âme séparée du corps. De plus, dans ces systèmes sagement compris, on

en prenant le mot vitalisme dans le sens marqué ci-dessus, nous ferons observer que ce mot est susceptible de significations variables : il a même suffi parfois pour se dire *vitaliste* d'admettre dans l'homme, n'importe comment, des propriétés irréductibles aux propriétés physiques et chimiques

doit reconnaître que l'action des hautes facultés de l'âme, comme la conception de l'universel, du nécessaire, de l'absolu, l'idée de l'infini, les notions de l'ordre, de la justice, etc., demeure toujours réservée et propre à l'âme ; il en est de même de la volonté libre. En un mot, il faut dire que la pensée n'est point un produit de l'organisme, et que « la mort ne fait que priver l'âme de l'exercice d'une de ses facultés, celle d'animer [1]. »

Pour conclure, aucun des systèmes qu'on vient d'exposer, tant sur la communication des substances que sur le phénomène de la vie, ne nous donne une solution évidente ou pleinement satisfaisante, de sorte que la question peut toujours se considérer jusqu'à présent comme un secret impénétrable à l'esprit humain.

3° *Manière dont l'âme est présente au corps.* — Indépendamment de la nature de l'union qui existe entre le corps et l'âme, on a cherché de quelle manière ont lieu les rapports des deux substances, eu égard spécialement aux différentes parties du corps. On s'est demandé si l'âme est en rapport avec toutes les parties du corps immédiatement, ou seulement par le moyen d'une partie à laquelle elle est plus particulièrement unie. Selon l'opinion la plus commune depuis Descartes, c'est par l'intermédiaire du cerveau et des nerfs que l'âme reçoit les impressions du dehors, et qu'elle transmet ses volontés. Cependant divers philosophes considèrent l'âme comme étant présente dans tout le corps, de telle manière qu'elle est unie tout entière à chacune des parties, conformément à ce principe de l'école aristotélicienne : *Entelechia est tota in toto et tota in qualibet parte* [2].

4° *Indices corporels de qualités morales et de qualités intellectuelles.* — On a essayé de donner un caractère scientifique à certaines observations qui ont pour base les

[1] *Annales de philosophie chrétienne*, décembre 1862.

[2] Voir l'*Histoire de la philosophie* : Deuxième âge de la scolastique, art. *S. Thomas d'Aquin*

rapports intimes de l'âme et du corps. Lavater, de Zurich, a cherché à former un système de tous les indices que peut fournir la *physionomie humaine*, pour juger des qualités intellectuelles et morales. Mais ces indices sont loin d'offrir les données positives d'une science, et ils ont souvent occasionné d'étranges méprises. L'on savait depuis longtemps, à part tout système, que les individus ont les qualités morales et les penchants diversement développés, selon les influences de leurs qualités physiques. Il y a des hommes plus ou moins irascibles par tempérament les uns que les autres, plus ou moins portés à la paresse, à l'intempérance, etc. Tout ce que l'on peut conclure de là, c'est que pour les uns l'exercice raisonnable de la liberté morale doit consister principalement à résister à telle ou telle inclination dominante, tandis que pour d'autres le bon usage de la liberté consistera à combattre tel ou tel autre défaut. Si donc les inclinations morales de l'homme sont, jusqu'à un certain point, sous l'influence de ses dispositions physiques, il n'y a rien de surprenant à ce que l'on puisse trouver dans l'aspect physique de l'homme des indices de ses dispositions morales : ce qui n'empêche nullement l'homme d'avoir une âme spirituelle et libre qui tient l'organisme sous sa dépendance. Aussi Lavater n'imagina-t-il jamais que son système pût être contraire aux dogmes de la spiritualité et de la liberté de l'âme. On conçoit également que les qualités intellectuelles puissent se révéler par des indices extérieurs, comme les qualités morales, sans que l'on ait rien à en inférer contre ces mêmes dogmes.

L'Allemand Gall entreprit de rendre compte de la diversité des qualités chez les divers individus, d'après la configuration du crâne supposée correspondante à celle du cerveau, ou d'après la conformation du cerveau lui-même. Ce système, appelé d'abord *crânologie*, est aujourd'hui connu sous le nom de *phrénologie*. On en dira quelques mots dans l'histoire de la philosophie[1]. Qu'il suffise de faire remarquer

[1] V. *Philosophie en France au dix-huitième siècle.*

en ce moment que des expériences récentes ont donné un démenti formel aux principales assertions de Gall, comme on peut s'en convaincre en consultant l'*Examen de la phrénologie*, par P. Flourens.

La question de la destinée de l'âme ou de son *immortalité* se rattache naturellement à celle de sa spiritualité, et elle est, à ce point de vue, le complément naturel de la psychologie. Mais, comme la vérité d'une vie à venir se lie intimement, sous plus d'un rapport, à la vérité de l'existence de Dieu, et que de plus elle est la sanction de la moralité humaine, l'usage a prévalu de réserver cette question pour la *Morale*.

APPENDICE I.

DES ANGES.

La philosophie est la science qui a pour objet les êtres spirituels : or on étudie l'esprit humain dans la Psychologie et dans la Théodicée, l'esprit éternel et incréé, qui est Dieu. Pour compléter l'étude des êtres spirituels, on se demande s'il n'existe pas d'autres esprits créés que les âmes humaines. Voilà pourquoi quelques considérations sur les esprits que nous appelons des Anges forment tout naturellement un appendice à la Psychologie.

C'est un dogme de la religion chrétienne qu'il existe des *Anges*, c'est-à-dire des *esprits* créés, distincts des âmes humaines, qu'il y a de bons et de mauvais anges, que les uns et les autres ont des relations avec les hommes sur la terre. La sainte Ecriture est formelle sur ce point, et c'est l'enseignement de l'Église.

Le mot Ange, selon son étymologie, exprime une fonc-

tion : *Angelorum vocabulum nomen est officii, non naturæ*[1]. Cependant l'usage est de donner aux esprits célestes le nom d'Anges, pour les désigner, soit dans leurs fonctions, soit dans leur nature.

Par la raison seule, nous concevons clairement la *possibilité* des anges, et nous trouvons un motif de croire à leur *existence* dans les traditions et les croyances du genre humain. Toutes les nations, et une grande partie des philosophes, spécialement l'école de Socrate et de Platon, ont reconnu l'existence de démons ou de génies qui influent sur les choses de ce monde. Le paganisme admettait certaines divinités subalternes, les unes favorables, les autres contraires à l'homme, ce qui semble n'être que la notion défigurée des bons et des mauvais anges. Les apparitions, les messages célestes, les oracles, font partie des doctrines religieuses de presque tous les peuples. Ces croyances universelles ont fait dire à Bossuet[2] : « Quand je vois dans les prophètes, dans l'Apocalypse et dans l'Évangile même, cet ange des Perses, cet ange des Grecs, cet ange des Juifs, l'ange des petits enfants, qui en prend la défense devant Dieu contre ceux qui les scandalisent, l'ange des eaux, l'ange du feu et ainsi des autres; et quand je vois parmi tous ces anges celui qui met sur l'autel le céleste encens des prières ; je reconnais dans ces paroles une espèce de médiation des saints anges ; je vois même le fondement qui peut avoir donné occasion aux païens de distribuer leurs divinités dans les éléments et dans les royaumes pour y présider, car toute erreur est fondée sur quelque vérité dont on abuse. »

Mais ensuite si l'on se demande quelle est précisément la nature des anges, quelles sont leurs qualités et leurs fonctions, quel en est le nombre, où ils sont, de quelle manière ils sont en rapport avec nous, comment les uns sont devenus mauvais, tandis que les autres sont restés bons, ce sont au-

[1] Saint Grégoire le Grand, *Hom.* XXXIV, *in Ev.*
[2] *Préface sur l'Apocalypse*, n° 27.

tant de questions purement théologiques, sur lesquelles la philosophie n'a rien à dire.

APPENDICE II.

SUR LES ANIMAUX.

Si l'homme ressemble aux anges par son intelligence, par son corps il ressemble à des êtres doués comme lui d'organisation et de vie, c'est-à-dire aux *animaux.* L'harmonie qui règne dans les opérations de l'animal semble indiquer que ces opérations procèdent d'un seul et même principe : dès lors on est porté à se demander si ce principe a quelque ressemblance avec l'âme humaine, ou s'il en diffère totalement ; en un mot quelle est la nature de ce principe. Telle est la question que nous allons examiner brièvement.

Les philosophes de l'antiquité ont généralement regardé les animaux comme étant doués des facultés de sentir et de connaître. On sait que Pythagore croyait à la métempsycose, transmigration successive des âmes dans différents corps d'hommes ou d'animaux. Parmi les modernes, Descartes [1], et avec lui un petit nombre de philosophes, soutiennent que les bêtes ne sont que des machines, et qu'il faut attribuer tous leurs actes au mécanisme merveilleux dont Dieu a formé leur organisation. Les objets extérieurs agissent sur leurs organes, et les font entrer en mouvement suivant les lois établies par le Créateur, comme il arrive à l'homme lui-même dans ses actes instinctifs. Il n'est cependant pas vrai, comme on le croit généralement, que Descartes considère les animaux comme de purs automates. dans la rigueur du terme. Il n'exclut que la pensée et non la vie animale : « Je n'ôte la vie à aucun animal, dit-il ; je ne leur refuse pas même le sentiment, autant qu'il dépend des organes du corps [2]. » D'autres plus modernes, tels

[1] *Discours de la Méthode,* cinquième partie.
[2] T. X, p. 208. *Réponse à M Morus*

que Diderot, Helvétius, et en général tous les matérialistes, n'ont pas craint d'avancer qu'il n'y a de différence entre l'homme et les animaux que celle de leur organisation. Les autres philosophes enseignent communément qu'il y a dans les bêtes un principe d'opération distinct de l'organisation du corps, et cependant essentiellement différent de l'âme humaine.

Dans cette dernière opinion, si l'on éprouvait quelque répugnance à supposer dans les animaux un principe immatériel, il suffirait de remarquer que l'esprit ne conçoit aucune impossibilité à ce qu'une substance soit différente de la matière, sans être douée de réflexion, sans avoir l'intelligence des vérités de l'ordre rationnel, sans posséder la liberté morale.

Il ne serait pas non plus nécessaire de leur accorder l'immortalité, parce que l'immortalité d'une substance, même supposée immatérielle, demeure toujours subordonnée à la volonté divine, et qu'il est tout à fait raisonnable de penser que l'âme de l'animal, ayant été créée pour une destination toute temporaire, correspondante à celle de son corps, doit cesser d'exister lors de la dissolution de ce corps. Toutefois, quelques philosophes ont imaginé pour les bêtes un système de métempsycose. Ce système « ne présente ni contradiction, ni impossibilité : on peut y croire si l'on veut ; mais nous devons avouer qu'il ne repose sur aucune raison positive », a dit M. Bouvier [1]. Encore moins y a-t-il de raison de leur accorder simplement une vie future, comme l'a fait Ch. Bonnet, puisqu'elles ne connaissent point Dieu, et sont tout à fait étrangères à l'ordre moral.

S'il s'agit de déterminer précisément les facultés de l'animal, rien n'empêche de lui accorder des sensations, de la mémoire, certain degré d'intelligence et de volonté. mais uniquement à l'égard des choses sensibles. Dans toute hypothèse, il demeurerait toujours étranger aux idées de l'ordre purement rationnel, et dépourvu de cette per-

[1] *Hist. de la philosophie,* t. II, p. 630.

fectibilité qui se révèle dans l'espèce humaine par tant de découvertes et de progrès en tous genres. C'est ce que l'on est forcé de conclure de l'invariable uniformité des opérations de l'animal ; car il est d'expérience qu'aucune espèce n'invente ni ne perfectionne rien, et ne donne aucun signe de progrès intellectuel On est également fondé à juger les animaux dépourvus de liberté morale : cela est tellement conforme à notre persuasion intime, que, lorsque nous les châtions, ce n'est que dans le but de les dresser et de les corriger pour notre usage, et non de les punir comme moralement coupables.

On trouve dans un résumé analytique des observations de Fréd. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux, par M. Flourens, des explications très-propres à jeter un nouveau jour sur la nature des facultés de l'animal « L'opposition la plus complète, y est-il dit[1], sépare l'*instinct* de l'*intelligence*. Tout, dans l'instinct, est aveugle, nécessaire et invariable : tout, dans l'intelligence, est électif, conditionnel et modifiable. »

« Le castor qui se bâtit une cabane, l'oiseau qui se construit un nid, n'agissent que par instinct. Le chien, le cheval, qui apprennent jusqu'à la signification de plusieurs de nos mots, et qui nous obéissent, font cela par intelligence. Tout, dans l'instinct, est inné, tout y est fatal. Tout, dans l'intelligence, résulte de l'expérience et de l'instruction. »

« Il y a donc dans les animaux deux forces distinctes et primitives : l'*instinct* et l'*intelligence*... Tout ce qui, dans les animaux, est intelligence, n'y approche, sous aucun rapport, de l'intelligence de l'homme ; et tout ce qui, passant pour intelligence, y paraissait supérieur à l'intelligence de l'homme, n'y est que l'effet d'une force machinale et aveugle. »

Suivant l'auteur de ces observations, la limite qui sépare l'intelligence de l'homme de celle des animaux consiste

[1] *De l'Instinct et de l'Intelligence des animaux* ; *étud. philos.*, I. Frédéric Cuvier.

dans la *réflexion*, faculté qu'a l'esprit de l'homme de se replier sur lui-même. Cette faculté forme un ordre de phénomènes d'une nature tranchée, et auxquels nul animal ne saurait atteindre

« C'est là, si l'on peut ainsi dire, le monde purement intellectuel, et ce monde n'appartient qu'à l'homme. Les animaux sentent, connaissent ; mais l'homme est le seul à qui le pouvoir a été donné de sentir qu'il sent, de connaître qu'il connait, de penser qu'il pense. »

Pour conclure, il y a entre l'homme et les animaux des différences caractéristiques qui peuvent se résumer en quelques mots : L'homme *seul* possède la *réflexion* proprement dite, les conceptions de la *raison*, la *perfectibilité indéfinie*, la *moralité* ; à quoi il faut ajouter ce que l'on peut appeler la *religiosité*, attribut qu'un naturaliste contemporain [1], prend même pour l'un des principaux titres à l'adoption d'un *règne humain*, distinct des trois règnes de la nature ordinairement admis.

[1] M. de Quatrefages. *Unité de l'espèce humaine*, II.

SECONDE PARTIE

DE LA PHILOSOPHIE

LOGIQUE

A la Psychologie, qui est la science spéculative de l'âme humaine et de ses facultés, se joint immédiatement *une science pratique qui a pour but de diriger l'intelligence :* cette science se nomme *Logique*. Il est tout à fait rationnel que la direction de l'entendement se traite avant celle de la volonté, parce que le vouloir présuppose la connaissance, ainsi qu'on l'a expliqué ailleurs. Quant à la sensibilité, la plupart des préceptes qui la concernent se combinent dans la morale avec les règles de la volonté.

L'entendement, considéré en général, a pour fait caractéristique la connaissance. Or l'objet naturel et nécessaire de la connaissance, c'est ce qui est, c'est-à-dire la vérité ; mais tout le monde comprend qu'une vérité ne peut être regardée comme réellement connue, que lorsqu'on en est pleinement assuré, sans péril d'erreur. Or, pour arriver à cette connaissance certaine du vrai, hors le cas d'une évidence immédiate, il y a naturellement une marche ou méthode à suivre par l'esprit humain. Cette méthode, commune pour toute étude, en ce qu'elle a de fondamental, se diversifie, suivant les différents ordres de sciences, dans l'emploi de divers procédés qui lui servent d'auxiliaires. De plus, pour ne pas manquer le but qu'on se propose d'at-

teindre, il importe de se mettre en garde contre les causes et les formes captieuses de l'erreur.

Conformément à ces observations, la Logique se divisera de la manière suivante : 1° de la Certitude ; 2° de la Méthode en général ; 3° des Moyens auxiliaires de la méthode; 4° de la Méthode dans les différents ordres de sciences ; 5° des Erreurs et des Sophismes.

CHAPITRE PREMIER

DE LA CERTITUDE.

La Logique a pour but de diriger *l'intelligence vers la connaissance du vrai ;* mais, comme il est d'expérience qu'il nous arrive fréquemment de tomber dans l'erreur, une question qui a souvent agité les esprits se présente d'elle-même à celui qui s'applique à la recherche de la vérité : c'est celle de savoir s'il existe pour l'homme quelques moyens de la distinguer *sûrement* de l'erreur, en un mot, c'est la question de la *certitude.* Cette question embrasse naturellement celle de l'*évidence.*

Nous traiterons dans ce chapitre, d'abord de l'objet de la certitude, savoir la vérité ; puis de la nature et du fondement de la certitude, ainsi que de ses différentes espèces ; et, en dernier lieu, de ce qui approche plus ou moins de la certitude, savoir, les divers degrés de vraisemblance ou de probabilité.

I. De la vérité et de l'erreur.

L'objet réel de l'entendement ne peut être que ce qui est, ou l'être, puisque hors de l'être il n'y a rien. Or *ce qui est,*

en tant que *mis en rapport avec une intelligence*, c'est ce que l'on appelle *la vérité.*

C'est la vérité qui est le but des recherches de l'esprit humain ; c'est vers la vérité que tendent nos jugements, nos raisonnements, toutes les opérations de notre intelligence ; c'est la vérité que nous cherchons dans nos souvenirs. Toutes les opinions, même les plus opposées entre elles, se prétendent en possession de la vérité. Il est visible cependant que des jugements qui se contredisent, qui affirment le oui et le non sur un même sujet, sous le même rapport, ne peuvent être vrais l'un et l'autre. Il y a donc des jugements qui ne sont pas selon la vérité : les jugements *vrais* affirment les choses telles qu'elles sont ; ceux qui les affirment comme étant ce qu'elles ne sont pas s'appellent des jugements *faux.*

L'opposé de la vérité se désigne sous le nom d'*erreur.* Errer, c'est juger faux : ce qui revient à dire que l'erreur. quant à son objet propre, est identique à *ce qui n'est pas.* Toutefois, si ce qui est proprement le faux ou l'erreur est purement négatif, l'acte de juger à faux est une opération réelle de l'esprit ; de plus les éléments au sujet desquels il y a erreur, c'est-à-dire les objets sur lesquels on juge faux, sont ordinairement quelque chose de positif ; et c'est même ce qui peut nous faire illusion sur le caractère de l'erreur. Ainsi dans l'exemple suivant de jugement erroné : *Louis XVI fut un tyran*, les deux éléments *Louis XVI* et *tyran*, pris à part, répondent chacun à une notion réelle, mais leur rapport qu'affirme ce jugement, savoir *la tyrannie de Louis XVI*, n'existe pas, ce n'est rien.

Il y a des vérités qui sont par elles-mêmes d'une évidence immédiate pour tous les esprits, et sur lesquelles il n'y a pas de doute ni d'erreur possibles. Ce sont les principes du sens commun, les notions fondamentales, les vérités premières. Mais, à part ces principes, tout le monde sait que sur une infinité de points l'erreur est le partage de la plupart des hommes.

L'erreur émane de diverses sources, et elle revêt toutes

sortes de formes ; c'est ce qui sera expliqué plus loin avec quelques détails au chapitre V : *Des Erreurs et des Sophismes.*

II. De l'évidence et du fondement de la certitude.

On entend par certitude une *adhésion ferme et inébranlable à la vérité.* On distingue le sujet, l'objet et le motif de la certitude. Le *sujet*, c'est l'esprit qui donne son adhésion ; l'*objet*, c'est la vérité même à laquelle il adhère ; le *motif*, c'est la raison pour laquelle il donne son adhésion.

L'exercice des facultés de notre esprit n'aboutirait qu'au doute, et, par conséquent, ne donnerait aucun résultat réel, si elles étaient impuissantes à produire en nous la certitude. Ou il faut dire que nos facultés intellectuelles n'ont aucune valeur positive dans leurs produits, ou bien l'on doit reconnaître que les jugements portés d'après la perception, tant interne qu'externe, la mémoire, le raisonnement, etc., possèdent le *caractère de la certitude*, quand certaines conditions sont remplies. Il est de fait d'ailleurs que tous les hommes adhèrent inébranlablement à un grand nombre de notions sur lesquelles le doute leur est impossible. Qui a jamais douté sérieusement s'il existe une terre, un soleil, etc. ? Dépend-il de nous de ne pas croire, par exemple, que le tout est plus grand que sa partie ? Les raisonnements les plus subtils des sophistes seraient-ils capables d'affaiblir seulement le sentiment que chacun a de son existence ? Ne regarderait-on pas comme un insensé celui qui éprouverait quelque crainte et trouverait quelque péril d'erreur à croire ces vérités ? Ne sait-on pas, en outre, que de ces premières notions on peut tirer des conséquences qui leur soient si intimement liées, qu'elles aient la même évidence que leurs principes ?

Tout le monde, à l'exception de quelques sceptiques qui n'ont pas craint d'avancer que peut-être notre esprit est tel

qu'il est fait pour l'erreur en toutes choses, tout le monde, dis-je, reconnaît qu'il est des vérités dont nous sommes certains, et que le doute universel ne peut être admis. Cependant, comme il est d'expérience que les hommes sont sujets à prendre des illusions pour la vérité, il est nécessaire qu'il y ait un signe parfaitement clair, à l'aide duquel on puisse distinguer sûrement le vrai du faux, et y adhérer fermement sans aucune crainte d'erreur; il faut une raison claire, infaillible, décisive, qui soit le *fondement de la certitude* : ce qui ne peut être qu'une dernière raison qui n'en demande point d'autre, car autrement, toute raison appelant toujours une raison, l'on reculerait à l'infini sans jamais atteindre la certitude. Cette dernière raison qui ne se prouve pas, qui n'a pas besoin d'autre raison, n'offre ce caractère que parce qu'elle est une vérité manifeste; mais quel est le signe caractéristique qui rend manifeste la vérité, en un mot, quel est le *criterium de la vérité*, c'est un point sur lequel les philosophes ne sont pas complétement d'accord.

C'est surtout dans les temps modernes que la question du fondement de la certitude a été nettement formulée. Bacon et Descartes, au commencement du XVIIe siècle, introduisirent une nouvelle méthode dans la philosophie ; ils en appelèrent de l'autorité à peu près exclusive d'Aristote aux leçons de l'observation et de l'expérience, et enseignèrent que l'homme, à part les vérités révélées, ne doit prendre pour guide que sa propre raison.

Selon Descartes [1], la raison ne pouvant se comprendre que comme la faculté de connaître le vrai, il s'ensuit que l'homme doit s'en rapporter aux notions de sa raison, pourvu qu'elles soient claires et distinctes. Le criterium de la vérité, dans ce système, c'est la conception claire et distincte, c'est-à-dire l'*evidence* ou la clarté des *idées*. Mais, comme il pourrait arriver que l'on prît pour claire et distincte une idée qui ne serait pas réellement telle, la raison ne doit céder à l'évidence que dans le cas où celle-ci l'entraîne

[1] *Méditation quatrième*, et *Discours de la Méthode*, IVe part.

de telle manière qu'elle est comme forcée de s'y rendre. Malebranche insiste particulièrement sur ce dernier caractère[1].

Le P. Buffier, dans son *Traité des premières vérités*, et le chef de l'Ecole écossaise, Th. Reid[2], donnent pour base à la certitude, sur les principaux points de la métaphysique et de la morale, un certain nombre de vérités fondamentales communes à tous les hommes, et sur lesquelles le doute est impossible. Ces vérités constituent ce que l'on appelle les *principes du sens commun*. Ces vérités de sens commun se nomment aussi *premiers principes*, *faits primitifs*, *notions communes*, *vérités évidentes par elles-mêmes*, *axiomes*. Telles sont entre autres les notions suivantes : Je pense ; J'existe ; Il y a des corps ; Il y a d'autres êtres semblables à moi ; Il est impossible que la même chose soit et ne soit pas en même temps ; Le tout est plus grand que sa partie ; Deux choses égales à une troisième sont égales entre elles ; Les marques évidentes de l'intelligence dans l'effet prouvent une intelligence dans la cause, etc. Tels sont encore les principes fondamentanx de la morale. On trouve dans Buffier[3] quelques exemples, et dans Reid[4] une énumération plus étendue des principales vérités de sens commun. Cette doctrine des Écossais a été comme une barrière opposée au scepticisme du dernier siècle, et spécialement de D. Hume.

Les théories qui prennent pour base de la certitude, l'une l'évidence, l'autre le sens commun, sont susceptibles de se rapprocher l'une de l'autre, et de se combiner en quelque sorte l'une avec l'autre. Il suffit pour cela d'entendre l'évidence et le sens commun comme les entendait Fénelon. Élevé dans les principes de la philosophie cartésienne, Fénelon, pour arriver aux preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, débute par le doute méthodique, et s'attache

[1] *Recherche de la vérité*, liv. I, chap. II et XIV.

[2] *Essais sur les facultés de l'esprit humain : Facultés intellectuelles*, essai VI.

[3] *Traité des premières vérités*, part. I, chap. V.

[4] Essai VI, chap. V et VI.

d'abord à établir la certitude de sa propre existence; puis il explique comment l'évidence des vérités premières consiste dans la clarté des idées, et définit l'absurde, ce qui est en contradiction avec une idée claire. Pour ce qui est des idées claires elles-mêmes, il les rapporte aux principes du sens commun.

« Qu'est-ce que le sens commun ? dit-il[1]. N'est ce pas les premières notions que tous les hommes ont également des mêmes choses? Ce sens commun, qui est toujours et partout le même,... qui se montre au premier coup d'œil, et qui découvre aussitôt l'évidence ou l'absurdité de la question, n'est-ce pas ce que j'appelle mes idées? Les voilà donc ces idées ou notions générales que je ne puis ni contredire ni examiner, suivant lesquelles, au contraire, j'examine et je décide tout, en sorte que je ris au lieu de répondre toutes les fois qu'on me propose ce qui est clairement opposé à ce que ces idées immuables me représentent ! »

Ces paroles de Fénelon ont fait dire à Th. Reid : « L'interprétation du *criterium* de Descartes qu'on trouve dans ce passage est la plus intelligible et la plus favorable que j'aie rencontrée[2]. »

Les premiers principes, les axiomes, les vérités fondamentales, sont donc des idées *claires*, *évidentes* par elles-mêmes, et en même temps des vérités de *sens commun*, des vérités hors de toute contestation. Mais, outre ces vérités premières, il en existe une infinité d'autres, telles que les faits historiques, les phénomènes physiques, les propositions logiques, mathématiques, etc. Quel sera le signe caractéristique de la vérité, hors le cas des vérités universellement admises sans discussion ? Il est vrai sans doute que, quand on ne peut parvenir par le raisonnement seul à résoudre une question, on consulte, on invoque l'autorité ; on se croit plus fort, on est généralement plus ferme dans ses convictions, quand on a pu réunir l'assentiment de ses semblables;

[1] *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, IIe part., n° 33.
[2] Essai VI, ch. II.

mais il faut bien reconnaître que dans le cas où l'on arrive à la certitude, ce qui résulte de toute recherche et de toute consultation, c'est qu'une adhésion ferme et inébranlable s'est formée dans l'âme de celui qui est certain ; or cette adhésion, pour être rationnelle, suppose dans l'individu une conception claire et distincte excluant le doute, c'est-à-dire l'*évidence*, soit de la vérité *en elle-même*, soit de la valeur du *motif* d'autorité, d'analogie ou autre, en vertu duquel on donne son adhésion.

Pour conclure [1], l'*évidence* doit être considérée comme la raison dernière de la certitude, comme le signe caractéristique de la vérité. L'évidence, de sa nature, *exclut le doute ;* et pour les vérités premières et fondamentales elle est *commune* à toutes les intelligences, c'est-à-dire que l'*évidence* et le *sens commun* y coïncident toujours. Mais comme, hors le cas des vérités immédiatement évidentes par elles-mêmes pour tous les esprits, il peut arriver à un homme de prendre pour évident ce qui ne l'est pas, afin de s'assurer qu'il possède réellement l'évidence, il examine si ce qu'il juge évident est aussi jugé tel par ses semblables. Le sens commun, dans le cas où l'on peut en constater l'existence, est *une sorte de contrôle et d'épreuve* pour mieux s'assurer du critérium de la vérité ; il concourt puissamment à former dans l'âme cette adhésion inébranlable qui produit en nous la sécurité d'une certitude complète. Cependant le sens commun ne doit pas être considéré comme le fondement de la certitude : car, dans toute hypothèse, il faut nécessairement admettre qu'en dernier ressort c'est toujours la raison de l'individu qui juge de l'existence et de l'autorité du sens commun lui-même [2].

[1] Voy. *Œuvres philosophiques de Fénelon* (édit. J. Lecoffre), INTRODUCTION.

[2] La théorie de la certitude dont on vient de voir l'exposition ne serait pas complète, si nous ne faisions la part du concours de la *grâce divine* avec la *raison humaine*, particulièrement en ce qui concerne les questions de notre origine et de notre destinée. Nous ne pouvons faire mieux que de citer les paroles remarquables qui

L'évidence peut s'envisager sous deux points de vue : 1° les vérités qui appartiennent à l'essence des choses, ce que l'on appelle proprement *les idées*, se conçoivent directement avec une évidence qui, en ce cas, se nomme *intrinsèque*, et qui n'est que la clarté parfaite des idées ou l'évidence *proprement dite* ; 2° dans les autres cas, l'évidence est *extrinsèque*, c'est-à-dire que l'on a l'évidence des motifs d'adhérer à une vérité, et non directement et intrinsèquement l'évidence de cette vérité en elle-même. Moyennant cette distinction, l'évidence peut être considérée comme la lumière qui accompagne les divers *motifs de certitude* ; c'est ainsi que l'on conçoit l'évidence dans le témoignage des sens, dans l'analogie, dans la mémoire, etc. Si l'évidence se montre au premier coup d'œil, elle est dite *immédiate* ; si on l'obtient par voie de raisonnement, elle est *inductive* ou *déductive*.

L'évidence et la certitude coïncidant pour l'ordinaire à l'égard des mêmes vérités, il n'est pas sans importance de bien déterminer la valeur respective de ces deux termes. L'*évidence* est *la clarté parfaite de la vérité* ; la *certitude*

se lisent sur ce sujet dans les lettres de Fénelon sur la Religion (VI, n° 3) : « Il est vrai que les hommes, comme un auteur de notre temps l'a très-bien remarqué, *n'ont point assez de force pour suivre toute leur raison* (La Rochefoucauld, *Maximes*, 42) ; aussi suis-je très-persuadé que nul homme, *sans la grâce*, n'aurait pas, par ses seules forces naturelles, toute la constance, toute la règle, toute la modération, toute la défiance de lui-même, qu'il lui faudrait pour la découverte des vérités mêmes qui n'ont pas besoin de la lumière supérieure de la foi : en un mot, cette philosophie naturelle, qui irait sans préjugé, sans impatience, sans orgueil, jusqu'au bout de la raison purement humaine, est un *roman de philosophie*. Je ne compte que sur la grâce pour diriger la raison même dans les bornes étroites de la raison, pour la découverte de la religion ; mais je crois, avec saint Augustin, que Dieu donne à chaque homme un premier germe de grâce intime et secrète, qui se mêle imperceptiblement avec la raison, et qui prépare l'homme à passer peu à peu de la raison jusqu'à la foi : c'est ce que saint Augustin nomme *Inchoationes quædam fidei, conceptionibus similes* (*De div. quæst. ad Simplic.*, lib. I, quæst. II, n° 2). »

est *l'adhésion ferme de notre intelligence* à cette même vérité, *sans aucun péril d'erreur.* La certitude est *subjective*, c'est-à-dire qu'elle est une modification du sujet pensant ; ce que l'on exprime en disant : Je suis certain. Elle s'entend aussi dans un sens *objectif*, car la certitude comprend avec l'adhésion de l'esprit la vérité de son objet ; c'est pourquoi l'on dit aussi : Cela est certain. L'évidence est comme une lumière qui environne et qui éclaire les objets de nos connaissances : toutefois cette lumière des objets ne se conçoit et n'existe réellement que par rapport à notre intelligence qui les voit clairement. L'évidence est donc *subjective* en même temps qu'*objective* ; mais ce qui semble dominer dans l'idée de l'évidence, c'est la clarté dont brille la vérité. La *vérité*, c'est ce qui est, en tant que *ce qui est* est en rapport avec une intelligence : une chose dont on a l'idée est *vraie* dès lors qu'elle est réellement ; mais elle n'est *évidente* qu'autant que l'esprit la voit clairement, et certaine qu'autant que l'esprit y adhère sans péril d'erreur. La vérité, en elle-même, est subjective si elle est le moi, et objective si elle n'est pas le moi : la connaissance de la vérité est toujours subjective.

Des différentes sortes de certitude.

On distingue différentes sortes de certitude, soit d'après le fondement particulier sur lequel la certitude repose et la nature des objets auxquels elle se rapporte, soit d'après la manière dont elle se produit.

1° Selon le fondement sur lequel repose la certitude et la nature des objets auxquels elle se rapporte, on distingue la certitude *psychologique*, la certitude *métaphysique*, la certitude *physique* et la certitude *morale*.

La *certitude psychologique*, ou certitude de la *conscience*, n'est pas autre chose que la connaissance certaine que nous avons du *moi* et de ses modifications. La force de cette certitude résulte surtout d'un caractère qui lui est propre,

savoir, l'identité de son sujet et de son objet. C'est ce qui a été expliqué au commencement de la psychologie, sous ce titre : *De la conscience et de la certitude qui lui est propre.* (Voy. page 19.)

La *certitude métaphysique* est celle qui est fondée sur l'essence des choses, et dont le contraire est impossible absolument. Telle est la certitude de cette proposition : *Les rayons du cercle sont égaux.* La certitude métaphysique est absolue, en ce qu'appartenant à l'essence même des choses, elle a lieu sans condition et dans toute hypothèse. Les vérités qu'elle a pour objet nous sont données par la *raison.*

La *certitude physique* est celle qui est fondée sur les lois de la nature matérielle, particulièrement celles de notre propre organisation, et dont l'objet ne peut manquer d'être vrai, à moins que l'on ne suppose une dérogation aux lois de la nature. Il est certain physiquement qu'il existe des corps, une terre, un soleil ; qu'une pierre lancée en l'air retombera sur la terre. La certitude physique a pour objet les connaissances qui nous sont données par la *perception externe ;* elle s'appuie aussi sur l'*induction*, comme dans le dernier exemple ci-dessus.

La *certitude morale* est fondée sur la constitution naturelle des âmes humaines. Ainsi il est certain moralement qu'un homme sain d'esprit et de corps, et aussi heureux d'ailleurs qu'on peut l'être en ce monde, ne s'ôtera pas la vie à lui-même. Pour ébranler la certitude morale, il faudrait supposer un renversement total des conditions de la nature humaine. Le caractère de certitude *morale* s'applique principalement au *témoignage des hommes :* il est certain, d'après des témoins qui *n'ont pu être trompeurs*, qu'il a existé une république romaine ; il est certain, pour ceux qui n'ont pas vu Paris, que cette ville existe réellement. Il est bien entendu que, pour être sûr des faits qui sont transmis par le témoignage humain, la certitude *physique* est aussi requise, afin qu'il soit constaté que les témoins *n'ont pas pu se tromper* sur les faits qu'ils attestent.

Ces différentes sortes de certitude diffèrent dans leur base et dans leur objet ; mais de ce fait seul qu'elles sont une certitude, il s'ensuit qu'elles ne diffèrent pas quant à leur valeur intrinsèque. Chacun d'ailleurs éprouve en lui-même qu'il est aussi irrésistiblement porté à croire, par exemple, qu'il y a eu une république romaine, qu'il existe une ville de Paris, qu'il l'est à admettre la vérité des axiomes mathématiques, ou l'existence de sa pensée ; il ne lui est pas plus possible de douter dans l'un que dans l'autre cas. La certitude n'admet point de degrés : elle est ou elle n'est pas, point de milieu. Une certitude qui serait moindre qu'une autre manquerait, par cela seul, de ce degré suprême de force invincible qui exclut toute crainte et tout péril d'erreur : elle ne serait pas une certitude proprement dite.

L'expression de *certitude morale* s'emploie quelquefois, dans le langage ordinaire, pour signifier une très-grande probabilité ; mais en logique, et selon la valeur exacte des mots, cette expression doit s'entendre dans le sens strict d'une certitude proprement dite.

2° Si l'on considère la certitude sous le rapport de la manière dont elle se produit, on en distingue de deux sortes : la certitude *immédiate* et la certitude *médiate,* appelée aussi *déductive* ou *inductive,* suivant qu'elle a été obtenue par la déduction ou par l'induction.

On appelle certitude *immédiate* celle qui se produit immédiatement par la seule évidence de la vérité. Telle est la certitude des phénomènes de conscience et des axiomes. Par exemple : *Le tout est plus grand que sa partie.*

On appelle certitude *médiate* celle qui se produit par l'intermédiaire du raisonnement, comme par exemple la certitude de cette proposition : *Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits.*

Les vérités qui sont l'objet de la certitude immédiate sont le point de départ de toutes nos connaissances, et il est nécessaire de les admettre sans en chercher la démonstration ; car ces vérités sont supposées d'une clarté telle,

que l'on n'en pourrait pas trouver de plus claires qui servissent à les démontrer, et, s'il était possible qu'elles fussent révoquées en doute, on serait par là même réduit au scepticisme absolu [1].

III. De la probabilité.

« La vérité est quelque chose de si important pour l'homme, a dit le P. Buffier [2], qu'il doit toujours chercher des moyens sûrs pour y arriver ; et, quand il ne le peut, il doit s'en dédommager en s'attachant à *ce qui en approche le plus*, qui est ce qu'on appelle la *vraisemblance* (n° 157)... Cela s'entend aussi de la *probabilité*, puisque la probabilité ne tombe que sur *ce que l'esprit approuve à cause de sa ressemblance avec le vrai* (n° 160). »

Un jugement est certain, lorsqu'il exclut toute crainte et tout péril d'erreur : un jugement qui se fonde *sur des raisons graves, mais n'excluant pas tout péril d'erreur*, est seulement *probable*, plus ou moins, selon le plus ou le moins de gravité des raisons. L'assentiment de l'esprit fondé sur la vraisemblance et la probabilité présente une série de nuances, dont les unes s'élèvent jusqu'à une adhésion qui approche de la certitude, et les autres sont susceptibles de s'affaiblir jusqu'à ce qu'on arrive au *doute*, état dans lequel l'esprit reste en suspens pour des raisons égales et opposées.

Ces différents *degrés* d'assentiment peuvent dépendre, soit d'un examen plus ou moins approfondi, soit d'expériences ou de circonstances différentes, ou d'autres causes.

La probabilité peut se rapporter aux choses passées ou futures comme aux choses présentes. On a fait plusieurs fois des *calculs de probabilités ;* par exemple, on a dressé des *Tables des probabilités de la vie*. En certains cas, on

[1] Voy. *Vérités premières*, p. 109.
[2] *Traité des premières vérités*

peut faire varier à volonté le nombre des chances favorables et des chances contraires, comme dans une loterie, par exemple, en raison du nombre des billets qu'on prend. Si le nombre total des chances est déterminé, chaque *degré de probabilité* peut être exprimé avec certitude, par le rapport des chances favorables avec celui des chances contraires.

Les jugements qui s'appuient sur la probabilité sont très-fréquents dans la conduite ordinaire de la vie. L'argument vraisemblable ou conjectural est celui qui s'applique le plus souvent dans les affaires, dans les délibérations des états, dans mille actes de la vie publique ou privée Il faut donc savoir souvent se contenter du probable; mais on doit toujours tendre à la certitude, faute de quoi on se tiendrait habituellement, pour ainsi dire, sur la limite de l'erreur, avec grand risque d'y tomber.

CHAPITRE II

DE LA MÉTHODE EN GÉNÉRAL

Toute intelligence éprouve un besoin irrésistible de vérité ; mais souvent la vérité se dérobe à nos regards et il est nécessaire de la découvrir ; il est naturel aussi de chercher à s'en rendre compte, et l'on a souvent besoin de la démontrer aux autres. Pour atteindre ce double but, il y a des procédés à employer, il y a une marche à suivre, c'est ce qu on appelle la *Méthode*.

On entend par méthode un *système de procédés dont on fait usage pour découvrir ou pour démontrer la vérité*. Les procédés varient dans le détail, suivant la nature des objets, suivant les habitudes de l'esprit et les moyens dont il dispose ; mais un ordre, une méthode quelconque est

nécessaire à notre intelligence. C'est une suite de la faiblesse de l'esprit humain, qui ne peut saisir à la fois d'un seul coup d'œil l'ensemble et le détail des choses. L'ordre qui s'établit par la méthode entre les objets de nos connaissances favorise et soutient l'attention, aide la mémoire, donne la netteté aux notions acquises, et prépare la raison à découvrir de nouveaux rapports ; il rend en même temps l'exposé de ces connaissances plus facile et plus clair.

Quelles que soient les différences qui puissent se produire dans l'exercice de la méthode on conçoit qu'il doit y avoir une marche commune à tous les bons esprits, marche indiquée par la nature même de l'esprit humain, et qui se retrouve dans ce qu'offrent de bon les méthodes particulières; en d'autres termes, on conçoit qu'il existe une méthode *naturelle* et *commune*, type constant que doivent reproduire les méthodes particulières avec les modifications qui tiennent à la différence des objets et au caractère de chaque esprit. L'orateur, le poëte, le philosophe, etc., font également des analyses et des synthèses ; mais ils ne les font pas de la même manière, ils ne les enchaînent pas avec une égale rigueur.

DE L'ANALYSE ET DE LA SYNTHÈSE.

Les divers objets de nos perceptions se présentent à nous sous un aspect complexe ; la nature externe et la nature interne ne nous offrent que des faits composés, que nous percevons d'abord superficiellement dans leur complexité, sans rien distinguer à fond d'une manière précise. Pour obtenir la connaissance exacte des parties et des propriétés d'un objet, l'esprit examine successivement et par abstraction ces parties et ces propriétés, c'est-à-dire qu'il décompose l'objet. Si l'esprit se bornait à décomposer sans recomposer, il ne posséderait que des notions fragmentaires, que des éléments isolés du tout ; mais il ne connaîtrait pas ces éléments dans leur liaison et leurs rapports : il ne connaîtrait donc pas le tout, car il est clair que les éléments d'un objet

ne constituent cet objet qu'autant qu'ils sont réunis. Il faut donc qu'après avoir divisé le tout, pour en bien saisir les éléments, l'esprit réunisse ces éléments pour reconstituer le tout dans son état naturel. Le premier de ces deux procédés s'appelle *analyse*, ou méthode de décomposition, et le second *synthèse*, ou méthode de composition. L'analyse et la synthèse sont inséparables ; ce ne sont pas précisément deux méthodes, mais ce sont *les deux moyens de la méthode*. Pour prendre un exemple dans les choses matérielles les plus faciles à saisir, si l'on veut acquérir la connaissance exacte d'une montre, il faut d'abord que l'on observe successivement le cadran, les rouages, les ressorts, en un mot toutes les pièces de l'appareil avec leurs mouvements divers. Cependant cette observation, tout en produisant une suite de connaissances partielles, ne donne pas l'idée totale de l'instrument, tel qu'il existe dans la réalité, avec les rapports de ses parties et les fonctions qui en résultent. Il est donc nécessaire que l'on rétablisse dans leurs rapports réciproques les éléments séparés par l'analyse ; il faut donc recomposer l'instrument, c'est-à-dire employer la synthèse.

Il importe de remarquer que, lors même que l'on procède par voie d'analyse, pour terminer par la synthèse, le point de départ a été une sorte de synthèse, synthèse *instinctive* et *confuse* qui ne diffère pas de l'objet même, en tant que conçu comme une chose complexe. A la première vue, dans la première perception, notre esprit saisit instinctivement son objet comme un ensemble de parties, de modes et de rapports, vaguement perçus sans doute, mais perçus comme ne formant qu'un même tout ; ce n'est que parce qu'un objet se conçoit comme un composé, qu'il peut être question de le décomposer. Il est bien entendu que cette synthèse doit être accompagnée de la *distinction* de tel objet en particulier, sans quoi cet objet demeurerait confondu dans la masse des êtres. Par exemple, à la vue d'un paysage, nous en saisissons d'abord l'ensemble par une synthèse instinctive ; puis, au moyen de l'analyse, nous en examinons successivement toutes les parties : les arbres, les vallons, les

coteaux, etc. ; et enfin, par la synthèse *méthodique*, conséquence de l'analyse, nous réunissons et nous considérons dans leurs rapports les parties qui constituent le paysage entier. La science a donc pour point de départ et pour terme une synthèse : la première très-imparfaite, la seconde plus ou moins parfaite, en raison du plus ou moins de valeur de l'analyse.

On conçoit sans peine qu'il doive y avoir un *ordre* à tenir dans l'observation méthodique, dans l'analyse des phénomènes, puisque, évidemment, une méthode sans ordre serait un mot dépourvu de sens. Condillac, dans sa *Logique*[1], après avoir fait la supposition que plusieurs personnes se sont trouvées réunies dans un château d'où elles ont longtemps considéré une vaste campagne où la nature s'est plu à répandre la variété, et où l'art a su perfectionner encore la nature, remarque que ceux qui ont considéré cette campagne ne la connaissent pas tous également bien, et qu'ils en feraient des tableaux fort différents. Chacun néanmoins a vu les mêmes objets ; mais les regards des uns étaient conduits comme au hasard, et ceux des autres se dirigeaient avec un certain ordre. La nature l'indique elle-même : c'est celui dans lequel elle offre les objets. Il y en a qui appellent plus particulièrement les regards : ils sont plus frappants, ils dominent, et les autres semblent s'arranger autour d'eux pour eux. Voilà ceux que l'on observe d'abord : et, quand on a remarqué leur situation respective, les autres se mettent dans les intervalles, chacun à sa place. » Alors on peut embrasser d'une seule vue de l'esprit, et dans un ordre simultané, les objets et les rapports que l'on n'avait d'abord aperçus que successivement et sans liaison entre eux. C'est de cette manière que s'effectuent naturellement et avec régularité les opérations de la méthode.

Rien de plus aisé à comprendre que la notion générale de la méthode, avec son double procédé de décomposition et de recomposition, tant qu'elles ne s'appliquent qu'à des êtres et

[1] Première partie, ch. II.

à des faits individuels, matériels surtout, c'est-à-dire visibles et tangibles, comme une montre, un paysage, ainsi que dans les exemples précédents. Ces exemples servent à bien faire saisir d'abord l'idée fondamentale de la méthode dans sa plus grande simplicité, mais là n'est pas le but principal de la méthode. Peu importe le simple fait de décomposer et de recomposer méthodiquement tel ou tel objet individuel, si l'on ne généralise pas, si des phénomènes on n'induit pas des lois, si on ne tire pas les conséquences des principes, en un mot si on ne constitue pas la science. Mais alors la méthode, comme moyen de formation et de progrès des sciences, devient plus compliquée et d'une application plus difficile. Il est donc nécessaire d'en donner de nouvelles explications.

Toute étude, toute recherche de la vérité comprend sans doute l'application des deux parties de la *méthode naturelle*, savoir, l'*analyse* et la *synthèse*, mais toutefois dans des proportions différentes, suivant la nature des objets. Celle des deux qui domine forme le caractère distinctif qui donne son nom à toute la série des opérations.

Méthode analytique. — Si la *méthode* s'exerce sur les objets complexes, tels que les phénomènes qui tombent sous la perception extérieure ou ceux qui sont connus par la conscience, elle devra avant tout démêler les éléments qui les constituent, et, pour atteindre ce but, il faudra nécessairement décomposer les objets, c'est-à-dire analyser. Mais, en même temps que l'on pénètre par l'analyse jusqu'aux éléments des choses, il faut à chaque instant classer, généraliser les notions que l'on acquiert, c'est-à-dire joindre la synthèse à l'analyse; néanmoins ce qui domine dans tout ce travail, ce qui en est le moyen principal, c'est la décomposition des objets, c'est l'analyse, et c'est pour cette raison que la marche suivie dans l'ensemble se nomme *méthode analytique*. Ainsi, par exemple, c'est sur l'*anatomie végétale*, c'est sur l'*observation analytique* des plantes qu'est fondée la science des végétaux. Il est vrai, sans doute, qu'à mesure qu'on analysait et qu'on observait en détail les

différentes parties des plantes avec leurs fonctions et leurs propriétés, en même temps, suivant la nature de l'esprit humain, on généralisait, on classait les produits de l'observation, et il en est résulté une *synthèse* régulière qui se nomme la *botanique ;* mais le procédé qui avait donné à cette science ses éléments, c'est l'*analyse.* Par la *methode analytique,* on passe des notions complexes que donnent les perceptions, à des propriétés, à des principes, à des éléments simples ; on y décompose les notions individuelles, on y remonte des effets aux causes, on y procède du particulier au général. Cette méthode, ainsi nommée parce que *l'analyse y domine*, est appelée aussi méthode *empirique* ou *expérimentale,* parce qu'elle s'appuie sur l'expérience ; méthode *à posteriori,* parce qu'elle part des effets et des conséquences pour remonter aux principes et aux causes ; méthode d'*induction,* parce que, sans rejeter la déduction, elle fait cependant un plus grand usage de l'induction. C'est cette méthode qui a produit, par exemple, les *sciences physiques* et la *psychologie expérimentale.*

Méthode synthétique. — On peut observer dans la pensée humaine un ordre d'idées qui ne sont proprement ni des phénomènes de conscience, ni des phénomènes de perception extérieure, mais bien des conceptions de notre raison, et qui se présentent à notre esprit comme des vérités absolues, indépendantes de l'ordre variable et successif des phénomènes. Tel est le principe de la substance, celui de la cause, etc. ; telles sont les notions de force, de quantité, d'espace, de durée, d'ordre, de juste, de bon, de vrai, de beau, et autres du même genre. Notre esprit, commençant un essai d'analyse suivant sa marche naturelle, porte son attention sur ces idées conçues d'abord d'une manière vague et bientôt il les distingue nettement des autres notions. Puis chacune de ces notions, distinguée ainsi des autres, nous donne immédiatement l'idée d'un principe, d'une loi universelle qui se montre à nous comme une vaste *synthèse*, plus étendue même que celles auxquelles on arrive par les procédés ordinaires d'une analyse complète. Ces notions qui

se manifestent tout d'abord avec leur caractère rationnel, universel, absolu, reçoivent leur application dans une infinité de cas particuliers, tels que les divers effets des lois de la nature, les phénomènes de notre âme, les événements de la vie, où la raison nous montre des causes, des forces, de l'ordre, du vrai, du bien, etc. Ces notions sont des principes qui se conçoivent comme renfermant dans leur universalité un grand nombre de vérités de divers degrés que l'on peut en déduire successivement. De cette manière, on fait par la déduction une espèce d'analyse de la synthèse, en parcourant dans le détail les vérités d'un ordre secondaire et les phénomènes particuliers, dont les principes universels forment le lien commun. Cependant la synthèse, à raison du caractère absolu des principes qui la constituent, garde toujours son unité ; elle demeure intacte et entière, et domine constamment toute la suite des opérations. C'est ainsi, par exemple, que l'*idée d'ordre*, appliquée au monde, reste toujours identique à elle-même, malgré la variété infinie des combinaisons des corps, et imprime un *caractère d'unité* à toutes les parties d'une *description raisonnée* de la nature. Cette marche de l'esprit humain se nomme *méthode synthétique*. On y procède du général au particulier, de vérités d'une grande extension, mais simples de compréhension, à des notions de plus en plus composées, des principes aux conséquences, des causes aux effets. Cette méthode se nomme encore *méthode rationnelle* ou *à priori*, parce qu'elle se fonde sur des conceptions de la raison, qui ne nous sont pas données par l'expérience, et méthode de *déduction*, parce que la déduction en est l'instrument principal. C'est en général la méthode des *mathématiques* et des *sciences métaphysiques*, spécialement de l'ontologie.

Usage de la méthode. — Lorsqu'il s'agit d'arriver, au moyen de recherches et d'observations, à la découverte d'une loi, d'une vérité d'induction, la méthode dominante est l'analyse, ainsi qu'on l'a fait remarquer ci-dessus. C'est pour cela que l'*ordre analytique* se considère comme une

méthode d'*invention*, d'*investigation*, de *découverte*. Mais si l'on ne se propose que d'exposer une science déjà faite, la marche que l'on suivra le plus souvent sera l'*ordre synthétique*. C'est ce qui a fait donner à cette méthode le nom de méthode d'*exposition*, d'*enseignement*, de *tradition*. C'est ainsi qu'un auteur compose, pour ainsi dire, pièce à pièce, un cours d'études, d'un nombre déterminé de divisions et subdivisions fixé à l'avance : ce qu'il n'eût pu faire, en suivant strictement la marche analytique, qu'au fur et à mesure des recherches et des découvertes. Ce qui fait préférer l'ordre synthétique pour l'enseignement, même des sciences d'observation, telles que la physique et la chimie, au moins quand cet enseignement s'adresse à des intelligences encore peu exercées aux travaux scientifiques, c'est la clarté qui en résulte pour l'exposition, et la facilité avec laquelle, en suivant cette méthode, l'esprit saisit et se grave dans la mémoire l'enchaînement naturel des principes et des conséquences, avantages qui mettent la science à la portée des intelligences ordinaires. En suivant l'ordre analytique, au contraire, on courrait risque, jusqu'à ce que l'on fût remonté aux principes, de rester dans le vague et d'éprouver une sorte d'embarras qui serait de nature à fatiguer et à rebuter l'esprit. Dans les cas cependant où il s'agirait de donner une instruction forte et approfondie, l'ordre analytique serait préférable à la méthode synthétique pour l'enseignement des sciences qui se sont formées par les procédés de l'analyse, parce qu'en faisant ainsi parcourir au disciple de la science le chemin que la science a suivi elle-même pour se former, on lui apprendrait par là comment il devra diriger un jour lui-même ses recherches pour découvrir la vérité. Au reste, il peut toujours être utile de faire servir concurremment l'*analyse* et la *synthèse* à l'exposition d'une science : même après être remonté analytiquement aux vérités fondamentales de la science, il importe encore d'en donner la démonstration selon l'ordre synthétique, afin que l'on voie clairement les conséquences découler de leurs principes.

Il y a deux écueils à éviter dans l'usage de l'analyse : le premier, de laisser la décomposition incomplète ou de ne point diviser assez la matière de l'analyse ; le second, de diviser trop et de se perdre en quelque sorte dans les infiniment petits. Dans le premier cas, l'analyse n'éclaire pas assez l'esprit. Dans le second cas, elle engendre la confusion : *Simile est confuso, quiquid in pulverem sectum est.* C'est une poussière impalpable, insaisissable. Il faut donc que l'analyse se tienne dans une juste limite, où elle satisfasse aux besoins de l'intelligence, sans aller au delà de ce que les forces de l'esprit humain lui permettent d'atteindre. L'écueil de la synthèse, c'est la précipitation : l'esprit naturellement impatient et présomptueux est toujours tenté de soumettre prématurément les faits qu'il observe aux lois sous lesquelles il a rangé les faits déjà connus.

Lorsque la synthèse n'est que la simple recomposition d'un objet par la réunion des éléments que l'analyse a séparés, on conçoit que sa valeur dépende de celle de l'analyse, et qu'elle doive être défectueuse en raison des défauts de celle-ci. Si l'analyse suppose des faits et des circonstances, il est bien clair qu'au lieu d'une synthèse exacte on ne pourra former qu'une synthèse hypothétique, qu'une *hypothèse.*

C'est par l'usage de la méthode que l'on constitue la *science,* que l'on forme un *corps de doctrine,* que l'on fonde un *système.* Un système peut être faux, principalement pour deux causes : ou parce que l'analyse, qui sert de base à la synthèse, a omis quelque élément réel du tout, ou parce qu'elle a introduit quelque élément qui n'existe pas réellement dans le tout, c'est-à-dire qu'un système peut être rendu faux par soustraction ou par addition.

Afin d'obvier aux inconvénients qui viennent d'être signalés, il faut : 1° prendre pour règle que la décomposition d'un objet en ses parties soit toujours accompagnée de l'observation la plus scrupuleuse et la plus sévère ; il faut que l'on considère ces parties dans tous leurs rapports

et dans leurs circonstances les plus variées, qu'on les tourne, pour ainsi dire, sous toutes les faces ; et, avec toutes ces précautions, il faut savoir hésiter encore et suspendre son jugement, jusqu'à ce que l'on obtienne l'évidence, et que l'on soit assuré de n'avoir rien omis ni ajouté d'essentiel ; 2° il faut se maintenir exempt de passion, et chercher simplement la vérité sans arrière-pensée et sans vues systématiques arrêtées à l'avance.

Il faut du reste se bien persuader que le bon emploi de la méthode dépend beaucoup plus du jugement et de la sagacité de chacun, que des règles particulières que l'on pourrait prescrire. On trouve néanmoins dans Bacon, Descartes et autres philosophes, des règles et des principes très-propres à guider utilement dans la recherche de la vérité.

Voici les règles tracées par Descartes :

1° Ne recevoir aucune chose pour vraie qu'on ne la connaisse évidemment être telle ;

2° Diviser chacune des difficultés qu'on examine en autant de parcelles qu'il se peut, et qu'il est requis pour les mieux résoudre ;

3° Conduire par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés ;

4° Faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, qu'on soit assuré de ne rien omettre [1].

Ces règles peuvent se résumer dans les quatre termes suivants : *évidence*, *analyse*, *ordre naturel*, *dénombrement complet*.

[1] *Discours de la méthode,* deuxième partie.

CHAPITRE III

DES MOYENS AUXILIAIRES DE LA MÉTHODE

La méthode, qui soutient la marche de l'intelligence dans l'étude de la vérité, peut s'aider de divers moyens ou procédés qui en facilitent l'usage. Ces moyens sont applicables dans toutes les sciences, mais plus ou moins les uns que les autres, selon la nature particulière de chaque science. Nous les diviserons en deux groupes ou sections, d'après leurs affinités réciproques et l'application plus spéciale, des uns dans les sciences *d'observation*, des autres dans les sciences *de raisonnement*.

SECTION PREMIÈRE

DE L'OBSERVATION ET DE L'EXPÉRIMENTATION, DE L'ANALOGIE ET DE L'INDUCTION, DES CLASSIFICATIONS, DES HYPOTHÈSES.

§ I. *De l'observation et de l'expérimentation.*

Les connaissances que nous acquérons sur les êtres matériels n'ont pas pour principe le raisonnement, mais il est nécessaire d'y procéder avant tout par l'étude des faits.

Si le fait que nous cherchons à connaître se produit de lui-même, sans action de notre part, *une attention soutenue dirigée sur ce fait* s'appelle simplement *observation ;* s'il faut quelque préparation et quelque opération de notre part, pour obtenir l'effet à observer, c'est plus qu'une simple

observation, c'est une *expérience,* c'est l'*expérimentation,* c'est-à-dire l'*étude des phénomènes dans des circonstances déterminées par l'observateur.*

Dans le premier cas on se borne, pour ainsi dire, à regarder passer les phénomènes; dans le second, on les excite, on les fait venir pour les regarder. Ainsi, c'est par l'*observation* que nous connaissons les *phases de la lune;* c'est par des *expériences* que nous apprenons quels sont les effets de la *machine pneumatique.*

On comprend aisément, par les explications qui précèdent, que l'*observation ne nécessite pas toujours l'expérimentation,* et que l'*expérimentation est un moyen d'observation.*

On assurera l'exactitude de l'observation et de l'expérimentation moyennant les règles suivantes :

1° Se prémunir contre tout *préjugé* sur l'objet à observer ;

2° Donner la plus grande *attention* à tout ce qui se présente dans le cours de l'observation et de l'expérience ;

3° Tenir compte des *circonstances,* telles que celles du temps, du lieu, du milieu dans lequel on opère. On sait, par exemple, combien l'état de l'atmosphère influe sur les résultats dans un grand nombre d'expériences ;

4° Apporter le plus grand soin à procurer l'exactitude et la précision des *instruments* dont on se sert ;

5° Vérifier et généraliser les résultats obtenus en *variant* les expériences, c'est-à-dire en opérant dans les circonstances les plus diverses et sur des substances de toute nature. C'est ce que pratiquent les physiciens pour connaître à fond, par exemple, les propriétés et les lois de la chaleur, de l'électricité, etc.

6° Contrôler l'*analyse* par la *synthèse,* si on le peut. C'est ainsi qu'après avoir constaté la composition de l'eau en séparant l'oxygène et l'hydrogène qui en sont les éléments, on reforme de l'eau par la combinaison d'une partie (en volume) d'oxygène avec deux d'hydrogène.

§ II. *De l'analogie et de l'induction.*

Les sciences physiques ont pour but principal de déterminer les *lois* d'après lesquelles se produisent les faits connus par l'observation et l'expérimentation.

On entend par *loi,* dans la nature physique, quelque cause, souvent inconnue, qui assujettit les êtres, avec régularité et constance, à des états ou à des actes déterminés. Ces actes et ces états ne sont pas autre chose que des mouvements et des formes. On sait, d'ailleurs, que le monde intellectuel et moral a aussi ses lois, mais dans une acception différente, que l'on expliquera dans la *morale.*

L'usage des procédés convenables d'observation et d'expérimentation ne constitue une science positive que s'il conduit à quelque chose de fixe, qui rattache la multiplicité des phénomènes à des principes communs, c'est-à-dire s'il aboutit à une *induction.* Or l'induction se fonde ordinairement sur l'*analogie.* Ce double procédé sera la matière des explications qui vont suivre.

1° De l'analogie.

L'analogie, dans le langage ordinaire, s'entend le plus souvent des rapports et des ressemblances entre les objets : c'est l'analogie *dans les choses.* Mais en logique, il s'agit principalement de l'analogie considérée *dans l'esprit*, c'est-à-dire de la *disposition naturelle qui nous fait rapporter les choses semblables à des causes ou à des êtres semblables.*

L'analogie nous fait juger des choses qui n'ont pas encore été éprouvées ou qui ne peuvent l'être, d'après leur rapport avec d'autres qui sont connues. L'analogie est la source d'un très-grand nombre de nos jugements ; sans elle il serait impossible de faire un pas dans la vie. C'est sur l'analogie que se fondent l'usage des aliments et l'emploi des remèdes de la médecine : nous ne prenons tel aliment, tel remède en particulier, que d'après leur ana-

logie avec d'autres semblables dont on a éprouvé les propriétés. C'est d'après l'analogie que nous avançons d'un pied ferme sur des surfaces où nous n'avons pas encore marché ; c'est par l'analogie que l'on juge que telle semence, confiée à la terre, germera d'abord et plus tard portera des fruits.

Nous prenons *ordinairement* l'analogie *extérieure* pour indice de ressemblance intérieure. Par exemple, en cueillant un fruit, nous y avons reconnu une certaine forme, une certaine couleur ; en le divisant, nous en avons remarqué la disposition intérieure ; en le goûtant, nous en avons distingué la saveur. Lorsqu'un fruit semblable pour la forme et pour la couleur se présentera à nous, nous jugerons par analogie qu'il ressemble au premier par la saveur et la disposition intérieure, comme il lui ressemble par les propriétés extérieures.

L'analogie nous conduit souvent à établir des rapports entre des choses très-différentes d'ailleurs, mais qui nous affectent à certains égards de la même manière. La voix humaine est un instrument qui se modifie avec la plus étonnante flexibilité pour exprimer les dispositions et les sentiments les plus divers, comme la joie ou la tristesse, le calme ou la colère, la timidité ou l'énergie. Les modifications de la physionomie, les mouvements et les attitudes du corps, se diversifient également, de manière à correspondre aux affections et aux sentiments de notre âme. Peu à peu, presque sans y penser, nous attachons l'idée de joie, de tristesse, de faiblesse, de force, etc., à ces signes extérieurs. Nous distinguons des sons, un aspect, tristes ou gais, etc. ; puis nous transportons les mêmes idées à des objets inanimés : le murmure d'un ruisseau, le bruit du tonnerre, les arbres des forêts, la physionomie des animaux, leurs cris si divers, certaines formes, certaines couleurs, le blanc, le noir, sont appelés pour nous gais ou tristes, sombres ou riants, doux ou rudes, forts ou faibles, en vertu de leur analogie plus ou moins grande avec ce qui tient à l'homme.

C'est l'analogie qui donne naissance au *symbolisme.* En général, plus les figures se rapprochent de l'homme et de tout ce qui se rapporte à l'homme, plus les symboles sont clairs et intelligibles : c'est ainsi qu'on devine sans peine l'analogie qui a fait personnifier la justice sous les traits d'une femme tenant une balance et un glaive.

Il est indubitable que, dans un grand nombre de cas, l'analogie est un *motif de certitude;* car tous les hommes, naturellement, et par une propension invincible, regardent comme certains, dans un grand nombre de cas, les jugements fondés sur l'analogie. Or une telle persuasion ne peut être que la voix de la nature, et les jugements qui reposent sur cette persuasion ne peuvent être que la vérité ; ou bien il faudrait dire que notre nature n'est pas faite pour la vérité, et que l'auteur de notre nature est lui-même l'auteur de notre erreur, conséquences que repoussera toujours la raison. La certitude de l'analogie se fonde sur la régularité et la constance des œuvres de la nature; elle suppose les principes suivants : *Les choses semblables dans les mêmes circonstances ont les mêmes propriétés; les causes semblables dans les mêmes circonstances produisent les mêmes effets.*

Souvent l'analogie ne produit que divers degrés de *probabilité,* et quelquefois d'une probabilité tellement faible, qu'on n'en peut rien induire prudemment. L'abus de l'analogie donne même quelquefois lieu aux conjectures les plus étranges. Quand Fontenelle, dans ses *Entretiens sur la pluralité des mondes,* exprime l'opinion que toutes les planètes sont habitées, se fondant, pour l'établir, sur leur grande ressemblance avec la terre, il peut bien atteindre un degré plus ou moins grand de probabilité ; mais l'analogie devient tout à fait chimérique, lorsque Wolf prétend que les habitants des planètes sont des hommes semblables à nous, et qu'il en vient jusqu'à déterminer par le calcul la grandeur de leur stature, d'après la distance de la planète au soleil.

Pour éviter les écarts où conduisent les fausses analo-

gies, il faut multiplier les observations et les expériences, et savoir suspendre ses décisions jusqu'à ce qu'un examen approfondi ait écarté toutes les chances d'erreur.

L'analogie entre un certain nombre d'objets nous mène souvent à une induction, ainsi qu'on va l'expliquer.

2° De l'induction.

L'induction a, sans doute, une liaison très-intime avec l'analogie; mais voici en quoi elles diffèrent. En nous fondant sur certaines ressemblances remarquées entre plusieurs objets, nous conjecturons qu'une propriété que nous observons directement et dont nous éprouvons la présence dans l'un de ces objets se trouve aussi dans un autre. Cette conjecture est fondée sur l'analogie. Cependant cette ressemblance actuelle entre quelques objets n'emporte pas rigoureusement le caractère d'une loi générale et permanente; et rien ne nous garantit que ce rapport soit essentiel. Mais lorsque, guidés par l'analogie, nous avons multiplié les observations et les expériences, autant qu'il est nécessaire, nous généralisons les résultats de nos observations, et nous les lions les uns aux autres par des lois qui régissent toute une classe de phénomènes Alors les propriétés générales et les lois sont *induites* comme vraies, non-seulement quant au présent, mais encore pour le passé et pour l'avenir. C'est alors que les jugements par analogie sont devenus une *induction*.

Par l'*analogie*, nous établissons des rapports; mais l'*induction* est un *procédé de notre esprit par lequel nous déterminons entre un certain nombre d'objets des rapports essentiels et permanents, et nous en reconnaissons les lois*.

Voici quelques exemples d'induction : Newton, guidé par les observations de Galilée sur l'action de la pesanteur dans le voisinage de la terre, conjectura que cette force, dont l'intensité n'était pas sensiblement moindre au sommet des plus hautes montagnes, s'étendait jusqu'à la lune, et qu'à cette distance elle devait se trouver diminuée d'une ma-

nière appréciable. Newton vérifia cette conjecture par le calcul ; puis il généralisa ce résultat en l'étendant à tous les corps planétaires, soit entre eux, soit par rapport au soleil, enfin à tous les différents corps de la nature. C'est la loi de *l'attraction universelle* qui se formule ainsi : *Tous les corps s'attirent mutuellement en raison directe des masses et en raison inverse du carré des distances.* — Franklin, conduit par l'analogie, conjectura d'abord que l'éclair qui jaillit entre les nuages, ainsi que les divers effets de la foudre, pouvaient bien n'être que des phénomènes électriques dans une grande proportion ; puis il pratiqua des expériences et fit des observations qui confirmèrent l'*identité* du principe des phénomènes de la foudre et de ceux de l'électricité. Alors de l'analogie jointe à l'expérimentation résulta l'*induction positive des lois qui régissent les phénomènes de l'électricité, tant naturelle qu'artificielle.*

L'induction excède les limites de l'observation et de l'expérience, elle en généralise les conclusions en les étendant à une classe tout entière de phénomènes, bien qu'il n'ait été possible de faire des observations et des expériences que sur un certain nombre de faits du même genre : c'est ainsi que, parce que tous les corps qu'on a observés sont doués de pesanteur, on étend, par l'induction, cette propriété à toute la matière. L'induction suppose donc *la croyance à la régularité et à la stabilité du plan de l'univers.*

Dans certaines branches de nos connaissances, les résultats de l'expérience, c'est-à-dire les faits, abondent, mais les conclusions manquent : les lois, les solutions générales, claires et décisives, sont encore à trouver, soit à cause de l'obscurité naturelle de ces sciences elles-mêmes, comme, par exemple, dans la géologie, science qui a fait éclore tant de systèmes ; c'est ce défaut qui constitue l'état d'imperfection et d'infériorité de ces sciences.

Quelquefois, une théorie étant faite, il se rencontre, dans le cours des expériences, des phénomènes qui donnent lieu à des observations contradictoires ; et, comme on ne peut admettre de contradiction dans la réalité des choses, il est

évident qu'il faut dès lors suspendre son jugement, jusqu'à ce qu'on ait fait de nouvelles expériences plus concluantes.

Bacon, qui a tant préconisé la méthode inductive, recommande par-dessus tout : 1° *de multiplier les observations et les expériences* ; 2° *d'éviter la trop grande précipitation à conclure*. Il est convaincu qu'il y aura beaucoup à espérer des sciences, lorsque par la *véritable échelle* on saura monter graduellement des faits particuliers aux axiomes de divers ordres, pour arriver aux principes les plus généraux: « Ainsi, dit-il, ce ne sont pas des ailes qu'il faut attacher à l'entendement humain, c'est plutôt du plomb et des poids, » qui le contiennent et l'empêchent de s'élancer trop vite aux principes les plus élevés [1].

§ III. *Des classifications.*

L'application des divers procédés de l'entendement humain, lorsqu'elle se fait avec méthode, doit aboutir généralement à un résultat commun, celui de *ranger dans la pensée en un certain ordre, suivant certains rapports, les êtres et les faits qui sont les objets de nos connaissances.* Cette opération de l'esprit se nomme *classification*. L'histoire de la philosophie nous offre un exemple de classification des systèmes philosophiques, selon le temps, le lieu, les hommes, les questions, les méthodes. C'est surtout dans les sciences d'observation qu'on fait usage de ce procédé, spécialement dans les sciences naturelles, où il est rigoureusement indispensable.

Le travail de la classification commence avec la *généralisation*. Lorsqu'on procède à la formation des genres et des espèces, ce sont des classes que l'on subordonne à des classes, c'est une classification que l'on forme, et l'on peut étendre le travail de la classification jusqu'à faire une *synthèse générale* de toutes les connaissances de l'esprit humain. On doit à Ampère l'*Exposition analytique*

[1] Voy. le *Novum Organum*, I, CIV.

d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines.

La classification dispose les classes de divers degrés dans un ordre tel, que ces classes sortent les unes des autres, ou rentrent les unes dans les autres, selon le point de vue sous lequel on les considère. La classification comprend donc deux choses : *la division d'un genre en espèces et la réunion d'espèces en un genre.* Cette opération s'effectue à des degrés divers dans l'échelle des êtres, et il en résulte qu'une même classe peut être à la fois relativement genre et espèce : genre à l'égard de celle qui en sort, espèce à l'égard de celle où elle rentre. Ainsi, l'*animal*, espèce par rapport au *corps organisé*, est genre par rapport aux *mammifères*, aux *oiseaux*, aux *reptiles*.

Dans certaines sciences qui offrent une très-grande variété de faits, au lieu de se borner aux termes de genre et d'espèce, on se sert de dénominations variées pour désigner les classes dans leurs nombreuses subdivisions. L'ensemble des êtres que présente la nature se partage d'abord dans l'*Histoire naturelle* en quelques grandes divisions appelées *règnes* ; puis chaque règne se distribue en divisions de divers degrés, de moins en moins étendues les unes que les autres. Ainsi, les divisions du règne animal sont appelées successivement *types* ou *embranchements*, *classes*, *ordres*, *familles*, *tribus*, *genres*, *espèces*, dans chacune desquelles les individus se ressemblent par quelques propriétés générales qui forment les *caractères* de la division à laquelle ils appartiennent. Dans les espèces se reconnaissent, pour l'ordinaire, des *variétés* et des *races*. Il y a entre race et variété une différence, marquée par cette définition de Buffon : « La race est une variété constante et qui se conserve. »

Voici un exemple de classification remontant des degrés inférieurs jusqu'aux degrés les plus élevés. Les individus du règne animal dont nous désignons les variétés nombreuses par les noms de *chien de berger*, de *dogue*, de *lévrier*, etc.,

forment l'espèce du *chien domestique*, appartenant au genre *chien,* qui fait partie de la tribu *digitigrade* de la famille des *carnivores*, ordre des *carnassiers,* classe des *mammifères*, tenant à l'embranchement des *vertébrés,* par lequel on se rattache au règne *animal,* qui, avec le règne *végétal* et le règne *minéral,* est l'objet de l'*Histoire naturelle.*

On distingue deux *méthodes de classification*, l'une *artificielle* et l'autre *naturelle.* La *classification artificielle* rapproche les genres d'après une ressemblanee extérieure et superficielle ; la *classification naturelle* les rapproche d'après une ressemblance intime et essentielle. La première ne prend pour base qu'*un ordre de caractères choisi arbitrairement ;* la seconde classe les objets *sur l'ensemble des caractères qui leur sont propres*, dans le but de bien faire connaître leurs analogies et la place qu'ils doivent occuper dans toute la série des êtres. C'est celle qui prévaut aujourd'hui dans toutes les parties de l'histoire naturelle. En *botanique,* le *système* de Tournefort, suivant lequel les plantes sont classées d'après la corolle, est une *classification artificielle.* La *méthode* de Jussieu, qui tient compte de tous les principaux caractères, est une *classification naturelle.*

Les classifications artificielles ne doivent être considérées que comme des classifications *provisoires*, utiles pour mener à de nouvelles découvertes ; les classifications naturelles peuvent seules être *définitives*, mais seulement comme *méthodes*, en général, et sans exclure les modifications et les progrès qu'amène l'expérience.

On sait que, lorsqu'il n'est pas besoin d'une grande rigueur scientifique, chacun peut se faire en divers genres, pour son usage, des classifications arbitraires, comme, par exemple, pour classer les livres d'une bibliothèque, auquel cas cependant il existe en soi, comme toujours, une méthode naturelle.

Il est nécessaire de tenir compte dans les classifications naturelles de l'importance relative des caractères qui distinguent les êtres, importance qui se détermine principale-

ment par le degré de généralité et de permanence. C'est ce que l'on appelle la *subordination des caractères*. Ainsi, par exemple, il ne faut pas attacher une aussi grande importance, pour le classement des espèces, à la couleur du poil des animaux qu'à la conformation des organes de nutrition. Ce principe, posé d'abord par Jussieu et généralisé par Cuvier, est applicable à toutes les branches des connaissances humaines.

Dans la méthode de classification zoologique formulée par Cuvier, le règne animal se distingue du règne végétal par le *mouvement spontané* et la *sensibilité*, qui tiennent à l'essence de l'animal. Les types ou embranchements se déterminent d'après le *plan général de l'organisation* ; les classes, d'après les organes de la *circulation* et de la *respiration*, signes caractéristiques de la vie animale ; les ordres, d'après les organes de *manducation* et de *préhension*, qui servent pour l'entretien de la vie ; les familles avec les tribus, les genres et les espèces, d'après des caractères organiques de moindre en moindre importance.

Outre l'avantage de mettre de l'ordre dans nos connaissances, les classifications naturelles offrent encore celui de faire comprendre les propriétés des êtres, au seul énoncé des termes qui les désignent dans le classement. Ainsi, qu'un animal qui nous est inconnu se trouve classé dans un genre, le seul nom de ce genre nous révèle immédiatement les principaux caractères de son organisation.

§ IV. *Des hypothèses.*

L'explication de l'homme et de la nature, ainsi que de l'origine des choses, a toujours été le but des études philosophiques ; mais, pour réussir à tout expliquer, il aurait fallu avoir examiné mûrement et connaître avec certitude les faits et leurs rapports, les détails et l'ensemble des choses. Or il arrivait le plus souvent que les esprits impatients de parvenir à cette connaissance totale qui peut seule

satisfaire la raison, se hâtaient prématurément de conclure, sur des *analogies partielles ou apparentes*, avant d'avoir fait une exacte analyse, et étendaient à toute une classe de faits, et même à toute chose, une loi, un principe, que des observations insuffisantes ou l'imagination seule avaient fait supposer. Les écoles de l'antiquité se ressemblaient généralement sous le rapport de la *méthode*, en ce qu'elles faisaient une *analyse incomplète* des phénomènes, tant matériels qu'immatériels, et généralisaient les résultats au moyen d'*hypothèses*.

Ainsi Thalès qui était versé dans l'étude du monde physique, frappé de l'importance des effets de l'eau dans la formation des corps, étendit et généralisa cette notion acquise par l'expérience jusqu'à faire de l'eau, par hypothèse, le principe des êtres, l'agent universel de la nature. On remarquera dans l'histoire de la philosophie les *homéoméries* d'Anaxagore, les *atomes* de Démocrite, la *concorde* et la *discorde* des éléments, selon Empédocle, etc. En général, le défaut des anciens était d'avancer des suppositions gratuites sur des questions qu'ils n'étaient pas en mesure de résoudre, ou qui dépassent la portée des facultés humaines.

La philosophie scolastique consistait principalement à déduire des conséquences de principes empruntés aux anciens. Or cette méthode, pour être bonne dans les sciences qui s'appuient sur l'observation, aurait exigé qu'on fût en possession de principes sûrs, de lois générales bien constatées. Cependant, à cette époque, ni l'expérience ni l'induction n'avaient encore fixé ces lois, et le plus souvent les principes admis étaient purement *hypothétiques*. On ne doit donc pas s'étonner de la stérilité de la scolastique dans les sciences qui s'induisent de l'observation des faits, comme les sciences physiques par exemple.

A l'époque moderne, Bacon et Descartes formulèrent plusieurs règles qui avaient pour but de réprimer cette tendance des esprits à résoudre prématurément les questions sans preuve suffisante. Cependant Descartes, mécontent

des *forces occultes* admises dans les écoles, prétendit expliquer le système du monde, en supposant que les corps célestes sont entraînés dans un mouvement circulaire par des *tourbillons* de matière subtile ; or cette explication n'était pas autre chose qu'une hypothèse, plus savante, il est vrai, que les précédentes, mais qui n'en tomba pas moins en discrédit dans le siècle suivant. On pourrait citer plusieurs autres exemples du même genre.

On sait que Newton se tenait strictement en garde contre les hypothèses : *hypotheses non fingo*, dit-il dans ses *Principes*.

Le principal inconvénient des hypothèses, lorsqu'on les prenait pour des notions positives, comme cela arrivait souvent, c'était d'arrêter les progrès de la science en suspendant les recherches ultérieures, ou même en donnant à des erreurs une apparence de vérité scientifique.

L'*hypothèse*, considérée en général, peut se définir *un principe admis sans preuve suffisante, pour expliquer certains faits*. On fait une hypothèse dans les sciences expérimentales, toutes les fois que ce que l'on pose ne suit pas rigoureusement des faits observés.

Malgré les inconvénients qui viennent d'être signalés dans l'emploi des hypothèses, il faudrait bien se garder d'en conclure qu'on doit les proscrire d'une manière absolue ; car il est de fait que *l'usage des hypothèses dans la science peut être légitime et très-utile*, moyennant toutefois certaines conditions.

1° Il ne faut se permettre de recourir à une hypothèse que lorsque l'analogie et l'induction ne peuvent mener à une conclusion certaine.

2° Les hypothèses doivent avoir pour point de départ et pour raison des faits constatés, dont on cherche l'explication ; autrement elles n'auraient aucune valeur scientifique.

3° Si l'on a recours aux hypothèses, il ne faut les considérer que comme des conjectures, utiles pour mener à des découvertes, ou pour rendre raison des faits, mais

jamais comme des vérités positives, jusqu'à ce que l'on soit parvenu, s'il est possible, à changer la conjecture en démonstration réelle.

Il y a *deux espèces d'hypothèses.* La première consiste à *supposer provisoirement l'existence d'un fait* propre à expliquer des phénomènes dont on n'a pu reconnaître la cause. Souvent, c'est comme une vue anticipée du génie qui devance l'expérience, et à laquelle l'expérience donnera raison plus tard.

Ainsi Huygens, ayant observé des effets lumineux d'une nature singulière produits par la planète Saturne, imagina l'hypothèse d'un anneau lumineux autour de cette planète ; et les observations astronomiques en ont depuis vérifié l'existence. — Newton avait conjecturé, d'après certains faits de réfraction de la lumière, que l'eau devait renfermer un élément combustible, avant que les expériences des chimistes en eussent fourni la preuve. On sait que, de nos jours, la planète Neptune a été découverte sur les indications de M. Le Verrier, dont la conjecture était bien près d'une vérité certaine.

La seconde espèce d'hypothèses consiste à *supposer pour causes de phénomènes observés certains agents dont la réalité ne peut être démontrée.* Tels sont, dans la physique, les fluides auxquels on attribue les phénomènes de l'électricité, du magnétisme, etc.; en physiologie, le fluide nerveux ; et dans diverses sciences, d'autres agents également hypothétiques.

Ces hypothèses sont d'une grande utilité pour l'intelligence et pour l'enseignement des lois qui régissent les phénomènes en question ; cependant tout ce que l'on peut affirmer, au fond, c'est que les faits se passent comme s'ils avaient pour cause tels agents doués de telles propriétés, sans qu'on sache d'une manière certaine si ces agents existent en réalité.

SECTION II

DE LA DÉFINITION ET DE LA DIVISION, DES AXIOMES, DE LA DÉMONSTRATION ET DE LA DÉDUCTION, DU SYLLOGISME.

§ I. *De la définition et de la division.*

Les idées dont l'ensemble constitue une science ne se conçoivent nettement et ne peuvent se communiquer que par l'expression, c'est-à-dire par les termes du langage. Mais, si les termes qui doivent rendre nos idées n'ont qu'une signification indécise, obscure ou confuse, ils ne pourront donner que des notions imparfaites, sujettes à l'équivoque, aux méprises, aux contestations : il importe donc d'en bien déterminer le sens, en d'autres termes, d'en faire la *définition.* Souvent l'objet défini renferme une complexité d'éléments que la définition, courte formule d'ensemble, ne met pas suffisamment en lumière : pour faire comprendre cet objet d'une manière parfaitement distincte, et aussi pour procéder avec ordre dans l'étude qu'on veut en faire, il est souvent nécessaire de joindre la *division* à la définition.

1° De la définition.

On entend par *définition* d'un objet quelconque *la détermination précise de ce qui constitue* cet objet. Le but de la définition est de faire connaître son objet et de le distinguer de tous ceux avec lesquels on serait exposé à le confondre. Elle consiste ordinairement à substituer à un terme, qui représente synthétiquement tout l'objet, plusieurs termes qui en expriment analytiquement les qualités constitutives. C'est de cette manière que l'on décompose l'idée de *triangle* en plusieurs idées fondamentales qui peuvent s'énoncer ainsi : *une surface terminée par trois lignes*, ce qui est une définition du triangle.

La définition, pour être bonne, doit réunir certaines conditions qui découlent de sa nature même :

1° La définition ayant pour but de faire comprendre la chose que l'on définit, il est évident qu'elle doit être *claire*. On peut douter que les définitions suivantes, que l'on a données de la philosophie, fussent suffisamment claires : *la science du possible en tant que possible; la science de l'absolu ou de l'inconditionnel.*

2° La définition ne doit pas contenir de termes superflus, parce que les termes superflus partageraient en pure perte l'attention de l'esprit, et qu'il en résulterait une diminution de clarté : la définition doit donc être *concise*. On trouve dans tous les cours de sciences exactes un grand nombre de définitions qui ne laissent rien à désirer sous ce rapport. Cette qualité fait de la définition une formule propre à se graver dans la mémoire. Il faut toutefois se tenir en garde contre l'excès de concision, de crainte d'obscurité, selon cette pensée d'Horace : *Brevis esse laboro, obscurus fio.*

3° La définition ayant pour but de faire connaître la nature d'une chose, il faut qu'elle s'applique à cette chose tout entière, autrement ce ne serait la définition que d'une partie de cette chose : il faut donc que la définition convienne à toute la chose définie. Si la définition ne distinguait pas la chose définie de toute autre, elle ne la ferait pas suffisamment connaître, puisqu'on pourrait la confondre avec quelque autre : il faut donc encore que la définition convienne à la seule chose définie. C'est pourquoi l'on donne pour règle que la définition convienne *à tout le défini et au seul défini* (*toti et soli definito*), c'est-à-dire qu'elle soit *réciproque*. Les définitions suivantes : *L'homme est un être qui pense*, *l'animal est un corps organisé*, ne conviennent pas : la première, à tout le défini, puisqu'il n'y est pas fait mention du corps; la seconde, au seul défini, puisqu'elle est applicable aux végétaux. Le mot *réciproque* signifie que la chose définie et la définition sont réciproquement conversibles l'une en l'autre, comme dans cet exemple : *Un triangle est une surface terminée par trois lignes,* et réciproquement, *une surface terminée par trois lignes est un triangle.*

4° Tous les objets de la nature ont des rapports avec d'autres êtres, et en même temps sont distincts de tout autre être. La définition, étant destinée à faire connaître son objet tel qu'il est, doit donc le faire connaître selon ses rapports et ses différences. Mais, si l'on rapportait cet objet à un genre trop éloigné et trop étendu, et si on lui assignait une différence qui ne lui fût pas exclusivement propre, la définition serait vague, et son objet ne serait pas distingué de tout autre objet. On assigne donc encore pour règle que la définition se fasse par le *genre prochain* et la *différence spécifique.* Ainsi ce serait mal définir l'homme que de l'appeler un *être sensible*, car le mot *être* exprime un genre qui ne se rapproche pas assez de ce qui spécialise l'homme parmi les êtres, et le mot *sensible* ne le distingue que des êtres inanimés. Le terme *animal* se rapprocherait plus de ce qui est propre à la nature humaine, ce serait le genre prochain ; en y joignant la qualification de *raisonnable,* on aurait la différence spécifique qui distingue l'homme de tout autre être. — Il importe de remarquer qu'une définition, dès qu'elle renferme la différence spécifique, ne laisse pas d'être exacte, même en n'exprimant qu'un genre *éloigné :* la qualité de *prochain* dans le genre est une perfection, mais non une qualité essentielle pour la définition.

Il y a donc quatre conditions requises pour une bonne définition, savoir, qu'elle soit : 1° *claire*, 2° *concise*, 3° *réciproque*, 4° *renfermant le genre prochain et la différence spécifique.*

Il est aisé de s'apercevoir que les troisième et quatrième règles de la définition rentrent en grande partie l'une dans l'autre. En effet, prescrire la différence spécifique, n'est-ce pas prescrire que la définition ne convienne qu'au seul défini, et avec le genre prochain, n'est-ce pas tout le défini ? On peut toutefois considérer la quatrième comme un moyen de faire l'application de la troisième.

En définissant un des termes du langage, en expliquant le sens d'un mot, c'est l'idée même que l'on explique, c'est

l'objet même signifié par le mot que l'on fait connaître, de sorte que la définition d'un mot est ordinairement une définition de chose. Cependant, comme il arrive quelquefois que l'on impose un nom de son choix à certaines choses, et que l'on fasse usage de mots auxquels on donne une signification conventionnelle et arbitraire, il est alors nécessaire de faire connaître, non ce que le mot signifie ordinairement dans le langage, mais ce qu'on entend par ce mot dans le cas donné. D'autres fois, il se rencontre certains mots qui ont été détournés de leur acception primitive à un tel point, qu'il existe une très-grande différence entre la signification naturelle de ces mots et le sens qu'on y attache par l'usage, comme le mot Jacobin, par exemple; ou même quelquefois qu'ils ont reçu un sens tout contraire à ce qu'ils devraient naturellement signifier, comme on le voit par le nom d'Euménides donné aux Furies. Donner l'étymologie d'un mot, c'est, en général, déterminer la valeur intrinsèque de ce mot; et, en ce sens, c'est le définir.

Ce sont ces raisons diverses qui ont donné lieu aux logiciens de distinguer la définition de *mot* ou de *nom* et la définition de *chose*

La définition de chose, telle qu'elle a été précédemment expliquée, fait connaitre son objet sous une courte formule, par ses attributs essentiels, par ses principes constitutifs; c'est la *définition proprement dite*. Lorsque l'on fait connaitre un objet par l'énumération d'un certain nombre de ses propriétés de diverses sortes, c'est ce que l'on appelle une *description*, ou définition moins exacte et moins précise. C'est ainsi que l'on ferait connaître la nature de l'homme par l'énumération descriptive d'un certain nombre de ses qualités, tant physiques que morales. Une description complète de l'homme ne serait pas moins qu'un traité d'anatomie pour le corps, et un cours de psychologie pour l'âme.

2° De la division.

Toute notion complexe, soit individuelle, soit générale,

étant formée d'une réunion d'idées partielles, présente à l'esprit un tout susceptible d'être divisé. La *division* peut, en général, se définir : *la distribution d'un tout en ses parties.*

On distingue deux sortes de tout. Un tout de la première sorte est un objet réel, *un être individuel,* présentant un ensemble de parties que l'on peut séparer physiquement ou mentalement. Tel corps, par exemple, peut être morcelé ou dissous, et notre esprit peut en pousser les divisions jusqu'au delà des plus petites parcelles. Un tout de cette première espèce peut aussi n'être pas un corps. Ainsi notre propre moi individuel, si nous l'observons, nous offrira, malgré sa simplicité substantielle, autant de divisions que nous y découvrirons de facultés.

Le tout de la seconde espèce, le seul qui appartienne proprement aux sciences, consiste en une classe d'êtres ou de faits, en une synthèse de conceptions de l'esprit ; c'est *un tout formé par la pensée*, et qui peut se partager en plusieurs classements ou divisions.

Il y a une grande analogie entre la *division* d'un tout de cette espèce et la *classification ;* les différentes classes sont des divisions et les divisions sont des classes ; ainsi, par exemple, *les corps se classent* ou *se divisent* en corps bruts et corps organisés ; et ceux-ci, en animaux et végétaux. Cependant le concept de cette double opération n'est pas le même : l'une signifie ranger suivant un certain ordre ; et l'autre, considérer à part. Dans les *sciences naturelles,* la variété et la multiplicité des faits nécessitent, avant tout, un *classement* régulier pour éviter la confusion, tandis que la compréhension synthétique des *sciences de raisonnement* demande surtout qu'on en distingue les parties par la *division.*

On assigne ordinairement à la division les trois règles suivantes :

1° Pour qu'on puisse dire avec vérité qu'un *tout* a été distribué en ses parties, il faut que la division embrasse la *totalité* des choses comprises dans le tout, c'est-à-dire

qu'elle soit *entière*, et que par conséquent la somme des membres de la division égale le tout que l'on divise : c'est ce que l'on exprime en disant qu'une bonne division doit être *adéquate*. Ainsi la division de l'*Histoire de la philosophie* en *philosophie de l'antiquité* et *philosophie des modernes*, serait fautive, puisqu'elle ne comprendrait pas la *philosophie du moyen âge*.

2° Les parties d'un tout ont chacune leur réalité à part, et elles ne se confondent pas l'une avec l'autre : une bonne division doit donc être *distincte*, c'est-à-dire que les membres de la division ne doivent pas être compris les uns dans les autres, mais s'exclure mutuellement. On pécherait contre cette règle, si l'on divisait les nombres en *pair*, *impair* et *carré*, parce que le carré est compris dans le pair ou dans l'impair.

3° L'ordre et l'exactitude exigent qu'on suive les divisions qui sont indiquées par la nature, et qui semblent s'offrir *immédiatement* d'elles-mêmes. Ainsi, il faut que la division se fasse d'abord par les parties les plus notables, et qu'on ne passe aux divisions secondaires qu'après avoir formé les divisions principales, évitant toujours de mêler entre eux les membres d'une division et ceux d'une subdivision. Une bonne division sera donc *immédiate*. Pour donner, par exemple, une bonne division de la terre, il ne conviendrait pas d'énumérer d'abord les royaumes et les provinces, ou de mêler ces parties de second ordre avec les parties principales ; mais il faudrait nommer en premier lieu ce que l'on appelle les cinq parties du monde, puis classer les subdivisions suivant leur degré d'importance.

Il suit de ce qui précède, qu'une bonne division doit être, 1° *adéquate*, 2° *distincte*, 3° *immédiate*.

Il faut observer ici, comme on l'a déjà fait au sujet de l'analyse, que l'on doit se garder de diviser trop et de diviser trop peu : c'est le goût seul qui peut tracer des limites sûres à cet égard.

§ II. *Des axiomes.*

Toute science qui repose sur le raisonnement a, de toute nécessité, pour principe quelque vérité qui ne se démontre pas, autrement on reculerait sans fin à la recherche d'un point de départ pour fonder la science. On admet généralement un certain nombre de principes de cette nature, que l'on désigne sous le nom d'*axiomes*.

Les axiomes peuvent se définir, des *jugements rationnels, d'une évidence immédiate, reconnus pour principes dans les sciences.*

Il s'entend de soi-même que les axiomes sont des vérités premières, mais toutes les vérités premières ne sont pas des axiomes, car il y a dans l'esprit humain des premières notions qui ne sont pas des conceptions de la raison, mais bien des vérités d'expérience, telles que celles-ci : *J'existe*, *Il y a des corps;* il y en a aussi qui ne se formulent pas d'une manière précise comme les principes des sciences.

On distingue des *axiomes métaphysiques,* tels que les suivants : Il n'y a point de qualité sans substance ; — Tout phénomène a une cause ; — Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps ; — Tout ce qui est a une raison suffisante de son être; — Il n'y a pas d'effet sans une cause proportionnée.

Tout le monde connaît les *axiomes mathématiques.* Les éléments de géométrie, à l'imitation d'Euclide, débutent ordinairement par quelques *notions communes* ou *axiomes.* On peut donner ce nom aux principes suivants : Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles ; — le tout est plus grand que sa partie ; — d'un point à un autre on ne peut mener qu'une seule ligne droite ; — tous les angles droits sont égaux entre eux ; — deux droites ne renferment point un espace.

On compte aussi des *axiomes logiques,* mais ce sont, la plupart, des corollaires d'axiomes métaphysiques, par exemple : Une proposition ne peut être vraie et fausse à

la fois; — on ne peut affirmer et nier la même chose d'un même objet sous le même rapport; — deux idées qui conviennent avec une troisième conviennent entre elles; — si, de deux idées, l'une s'accorde, et l'autre ne s'accorde pas avec une troisième, elles ne s'accordent pas entre elles.

On reconnaît également des *axiomes moraux*, par exemple: Il ne faut pas faire à un autre ce que nous trouverions injuste qu'on nous fît à nous-même; — il faut faire le bien et fuir le mal; — personne n'est responsable de ce qu'il lui a été impossible de prévenir ou d'empêcher.

Les sciences même d'*observation*, comme la physique, donnent lieu aussi à des jugements rationnels évidents par eux-mêmes, tels que celui-ci : Tout corps répond à un espace.

Les axiomes étant compris dans les premiers principes, on peut leur appliquer ce qui a été dit précédemment (p. 109) sur les *caractères des notions et vérités premières*.

On reconnaîtra facilement, d'après la *règle* suivante, les propositions qui manquent des conditions nécessaires pour être mises au rang des axiomes :

Quand la seule considération des idées du sujet et de l'attribut d'une proposition ne suffit pas pour qu'on puisse, avec un peu d'attention, s'apercevoir que l'attribut convient au sujet, aussi clairement qu'on voit, par exemple, *qu'il convient au tout d'être plus grand que sa partie*, alors la proposition ne doit pas être prise pour axiome, mais elle doit être démontrée au moyen de quelques idées qui fassent voir la liaison de l'attribut au sujet : c'est ainsi qu'on se sert de l'*idée des lignes parallèles* pour montrer que *les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits* [1].

§ III. *De la démonstration et de la déduction.*

Dans les *sciences de raisonnement*, et en particulier dans

[1] Voy. *Logique de Port-Royal*, part. IV, ch. VI.

celles qui sont plus spécialement appelées *sciences exactes*, le procédé ordinaire consiste principalement en une série de propositions qui se déduisent les unes des autres, dans le but de produire une démonstration.

La *démonstration est une opération méthodique qui a pour but de montrer à l'aide d'une ou plusieurs propositions intermédiaires, qu'une proposition contestée ou incertaine est renfermée dans une autre qui est certaine et incontestable*, et qu'elle peut par conséquent être considérée aussi comme telle.

Le principe de la démonstration est nécessairement, ou une vérité première qui ne se démontre pas, un axiome, ou une vérité déjà démontrée.

Il y a une grande analogie entre le procédé ordinaire de la *démonstration* et celui de la *déduction* considérée dans sa forme complète, c'est-à-dire avec une proposition intermédiaire entre le principe et la conclusion, comme dans le syllogisme ; mais il y a entre les deux procédés cette différence, que la déduction est simplement *le fait de tirer des conséquences de principes quelconques*[1], tandis que dans la démonstration, ainsi qu'on vient de le dire, les conséquences doivent être tirées de *principes certains et évidents*. La déduction n'équivaut à une démonstration que lorsque les principes d'où elle part sont de cette nature.

Voici un exemple de *déduction démonstrative*, emprunté aux mathématiques ; c'est un corollaire d'une proposition démontrée :

Dans tout triangle, la somme des trois angles est égale à deux angles droits; donc, *sur les trois angles d'un triangle, il ne peut y en avoir qu'un seul qui soit un angle droit.*

La proposition moyenne sous-entendue serait celle-ci ou une équivalente : Si deux des trois angles étaient supposés droits, ils donneraient, avec le troisième angle, une somme supérieure à celle de deux angles droits (contrairement à la proposition démontrée) ; donc, etc.

[1] Voyez *du Raisonnement par déduction*, p. 64.

Pour formuler un exemple emprunté à l'*ordre moral*, soit donné, je suppose, un principe tel que celui-ci : *Tout ce qui est mal est à éviter.* Dans le terme *mal* se trouvent compris l'injustice, l'orgueil, l'envie, le mensonge, etc. ; la déduction produira successivement ces éléments divers, en disant : *L'injustice est à éviter*, *l'orgueil est à éviter,* etc. ; ce seront des jugements déduits. En donnant à ces déductions la forme syllogistique, on aura plusieurs syllogismes comme le suivant :

> Tout ce qui est mal est à éviter ;
> Or l'injustice est un mal :
> Donc l'injustice est à éviter [1].

Souvent un seul raisonnement ne suffit pas pour montrer clairement la liaison de la proposition contestée avec la proposition qui avait été prise pour principe ; alors il est nécessaire d'avoir recours à plusieurs propositions intermédiaires qui forment une suite de raisonnements.

La méthode principale de *démonstration* de la vérité, c'est la *synthèse*, ainsi qu'on l'a expliqué précédemment, chap. II. Dans la série de propositions disposées suivant l'*ordre synthétique,* on suit une marche *descendante*, c'est-à-dire que l'on descend de propositions générales à d'autres qui le sont de moins en moins, jusqu'à ce qu'on arrive au terme définitif de la démonstration, ou à la proposition qu'il s'agissait d'établir.

La démonstration peut aussi se faire en suivant d'abord une marche *ascendante,* celle de l'*analyse.* Ainsi on pose pour question la proposition qu'il s'agit de prouver, puis, suivant l'*ordre analytique,* on remonte à des propositions de plus en plus générales, qui se contiennent les unes les autres, jusqu'à ce qu'on soit arrivé à un principe évident et incontestable qui renferme les autres propositions inférieures.

C'est la marche qu'il faut suivre lorsqu'on n'est pas d'abord en possession d'un principe incontestable ; et, lors-

[1] On traitera du syllogisme au paragraphe suivant

qu'on l'a trouvé, *on redescend dans l'ordre synthétique les degrés qu'on a parcourus par le procédé de l'analyse.*

On peut dire, en général, que *la marche est analytique lorsqu'on aboutit à une vérité plus générale que celle que l'on possédait au point de départ, et qu'elle est synthétique dans le cas contraire.*

Je suppose que l'on cherche par le *procédé analytique* un principe de démonstration pour la proposition suivante: *L'âme humaine est spirituelle,* en décomposant la nature de l'âme humaine, pour y trouver quelques facultés qui aient une annexion évidente avec la qualité d'être spirituel. On prend pour point de départ un fait incontestable, tel que celui-ci : *L'âme humaine juge.* Il suit de là que la proposition : *L'âme humaine est spirituelle*, ne peut être vraie, sans que la suivante le soit aussi : *L'être qui juge est spirituel*, et celle-ci en suppose une autre : *L'être qui compare est spirituel*, puisque bien souvent le jugement se fonde sur une comparaison. Or comparer suppose deux idées présentes en même temps, ou, autrement, deux modifications du même genre, qui affectent chacune en même temps le même sujet tout entier ; de sorte que si l'être qui juge, qui compare, est spirituel, on devra dire aussi : *L'être qui a deux idées à la fois est spirituel ; L'être qui a en même temps plusieurs modifications du même genre est spirituel.*

On s'arrête à cette dernière proposition, qui est incontestable puisque tous les faits matériels que nous avons sous les yeux nous prouvent constamment que la même matière n'a jamais à la fois qu'une seule modification du même genre, une seule couleur, une seule figure, une seule étendue, etc.; et l'on en conclut que l'*âme humaine* ne peut être matière, et qu'en conséquence elle est *spirituelle.*

Suivant l'*ordre synthétique*, on procède de la manière suivante, en commençant par la proposition incontestable : *L'être qui a en même temps plusieurs modifications du même genre qui l'affectent chacune tout entier est un être*

non matériel, un être spirituel ; or telle est l'âme humaine, puisqu'elle peut *avoir plusieurs idées à la fois*, puisqu'elle peut *faire des comparaisons* et *porter des jugements* comparatifs ; donc l'*âme humaine est spirituelle.*

Cette manière d'entendre l'analyse et la synthèse, qui est celle des anciennes logiques et qui s'est conservée chez les géomètres, semble s'écarter un peu du sens exclusif de composition et de décomposition qu'on attache aujourd'hui strictement aux termes *synthèse* et *analyse* [1], conformément à l'étymologie des mots. Cependant l'un des procédés qu'on vient d'exposer peut à bon droit être appelé synthèse, parce que la première proposition, sur laquelle tout repose, est une *vérité synthétique* qui réunit toutes les propositions suivantes, comme un genre comprend des espèces de degrés divers, et qu'il en est de même des autres propositions, à l'égard de celles qui les suivent ; l'autre procédé peut être dit *analytique*, parce que toutes les propositions qu'on y emploie successivement ne sont qu'une partie ou une espèce de celles qui doivent venir ensuite.

Il existe une espèce de démonstration *indirecte*, appelée *démonstration par l'impossible* ou *réduction à l'absurde* (*ab absurdo*), qui consiste à établir la vérité d'une affirmation par l'absurdité de l'affirmation opposée. On en trouve des exemples dans tous les cours de géométrie [2].

Une véritable démonstration [3] demande que *dans la matière* il n'y ait rien que de certain et d'indubitable, et qu'il n'y ait rien de vicieux *dans la forme* de l'argumentation. On pourra atteindre ce double but par les deux règles suivantes :

1° Prouver toutes les propositions un peu obscures en n'employant pour leur preuve que des définitions reçues, des principes accordés ou des propositions déjà démontrées ;

[1] Voy. *de l'Analyse et de la Synthèse* p. 209.

[2] Il s'en trouve un exemple dans ce Cours à l'article l'*Unité de Dieu.*

[3] *Logique de Port-Royal*, part. IV, ch. III et VIII

2° Se tenir en garde contre l'équivoque des termes, et être fidèle à observer les lois du raisonnement.

La forme naturelle et complète de la *déduction*, et, par suite, de la *démonstration*, est la *forme syllogistique*, dont nous allons traiter au paragraphe suivant.

§ IV. *De la forme syllogistique.*

L'esprit humain compare, juge, *raisonne*, en faisant usage de la méthode pour arriver à la vérité. Le *raisonnement* est l'exercice ordinaire de la raison humaine ; or le raisonnement revêt de sa nature certaines formes régulières ; il se distingue en inductif et en déductif, et parmi les formes de raisonnement déductif il en est une qui est la forme par excellence, et à laquelle toutes les autres peuvent être ramenées : je veux parler du *syllogisme*. La forme syllogistique, à raison de l'extrême importance qu'on lui a donnée à certaines époques, et aussi à raison de sa valeur réelle, mérite une attention particulière et exige des explications d'une certaine étendue. Comme le syllogisme est formé de propositions, il ne sera pas hors de propos d'expliquer sommairement d'abord la nature et les propriétés de la *proposition*, afin d'aider à bien comprendre le syllogisme lui-même ; puis, on étudiera le *syllogisme* dans sa nature, dans ses règles, dans ses modes divers, et l'on fera connaître les autres formes de raisonnement, qui toutes sont réductibles au syllogisme. Cette étude de la forme syllogistique sera suivie d'un appendice sur l'usage et l'abus du syllogisme.

I. De la proposition.

La *proposition*, ou l'énonciation d'un jugement, se compose de trois parties : le *sujet*, l'*attribut* et la *copule* ou le *verbe*. Dans cet exemple : *L'âme est immortelle*, *l'âme* est le sujet ; *immortelle*, l'attribut; *est*, le verbe. Les propositions sont de diverses *espèces* et ont diverses *propriétés*. L'expli-

cation des *espèces* des propositions appartient spécialement à la grammaire : qu'il nous suffise d'en rappeler les principales distinctions. Le sujet et l'attribut des propositions sont *simples* ou *composés*, *incomplexes* ou *complexes*. Lorsqu'une proposition est accompagnée d'une autre proposition qui en dépend et qui sert à en compléter la signification, la première est dite *principale*, et la seconde *incidente*, tantôt *déterminative*, tantôt *explicative*. Il peut y avoir dans une phrase plusieurs propositions incidentes, et aussi plusieurs propositions principales, l'une dite absolue, et les autres, relatives.

PROPRIÉTÉS DES PROPOSITIONS.

Les propriétés des propositions sont de deux sortes : *propriétés absolues* et *propriétés relatives*. Les propriétés *absolues* sont celles qui appartiennent aux propositions considérées isolément. Les propriétés *relatives* sont celles qui conviennent aux propositions mises en rapport les unes avec les autres. Les propriétés absolues des propositions sont leur *quantité* et leur *qualité* ; les relatives sont la *conversion* et l'*opposition*.

PROPRIÉTÉS ABSOLUES DES PROPOSITIONS.

1° Quantité des propositions.

La *quantité* d'une proposition, c'est l'*extension de son sujet*. On distingue trois sortes de propositions sous le rapport de la quantité: la *proposition universelle*, la *proposition particulière* et la *proposition individuelle*.

La proposition *universelle* est celle dont le sujet est pris selon toute son extension, par exemple : *Tout corps est divisible*. Lorsque le sujet est pris selon toute son extension, sans aucune exception, la proposition est dite *métaphysiquement* universelle, comme dans l'exemple précédent. Lorsque le sujet est pris selon la plus grande partie de

son extension, il approche de l'universalité, et on est convenu de le considérer comme s'il était réellement universel ; mais alors la proposition est dite *moralement* universelle, par exemple : *Les jeunes gens sont inconstants.*

La proposition *particulière* est celle dont le sujet ne se prend que selon une partie de son extension, par exemple : *Quelques hommes sont savants.*

Le proposition *individuelle*, appelée aussi *singulière*, est celle dont le sujet exprime un individu, par exemple: *Malebranche est un grand philosophe.* Il est d'usage de faire entrer les propositions individuelles dans la classe des universelles, pour ce qui concerne les *règles du syllogisme:* la raison en est qu'un sujet individuel se prend selon toute son extension et qu'il offre une totalité.

Il peut arriver que le sujet d'une proposition s'exprime sous une forme vague et indéterminée, sans être accompagné d'aucune marque, soit d'universalité, soit de particularité, comme si l'on disait : *Hommes, femmes, enfants, vieillards, fuyaient la colère du vainqueur.* Ces propositions, indéfinies quant à la forme, sont toujours néanmoins, pour le fond, universelles ou particulières, puisque leur sujet ne peut se prendre que selon toute son extension, ou selon une partie plus ou moins grande de cette extension : c'est le sens qui décide de la quantité de ces propositions.

2° Qualité des propositions.

La *qualité* d'une proposition, c'est son *affirmation* ou sa *négation*, sa *vérité* ou sa *fausseté*.

1° *Affirmation et négation.* Une proposition est dite affirmative ou négative, selon que l'attribut est affirmé ou nié du sujet. On vient de voir ci-dessus que la quantité d'une proposition se détermine d'après l'extension de son *sujet;* mais l'*attribut* d'une proposition a aussi son extension ou sa quantité propre dont il faut tenir compte. C'est *sur la forme affirmative ou négative* que l'on juge de l'*extension de l'attribut* des propositions.

L'attribut d'une proposition *affirmative* ne se prend or-

dinairement que selon une partie de son extension, c'est-à-dire qu'ordinairement l'attribut d'une proposition affirmative est un terme *particulier*. Dans cet exemple : *L'or est un minéral*, il est évident qu'on veut seulement dire que l'or est *une espèce particulière* de minéral entre les minéraux, et non que l'or est tout minéral. Cependant l'attribut d'une proposition affirmative doit s'entendre, dans certains cas, selon toute son extension : c'est lorsque le sujet et l'attribut ont de leur nature une signification équivalente, et que, par conséquent, ils se correspondent selon toute leur extension, comme dans les définitions. Ainsi quand on dit : *Le triangle est une surface terminée par trois lignes*, l'attribut *une surface* signifie *toute surface*, etc. [1].

L'attribut d'une proposition *négative* se prend selon toute son extension, c'est-à-dire que l'attribut d'une proposition négative est un terme *universel*. Quand on dit, par exemple, que *le charbon n'est pas un métal*, on entend par là qu'il n'est *aucune espèce* de métal.

2° *Vérité et fausseté*. Une proposition *vraie* est celle qui énonce son objet tel qu'il est, par exemple : *Dieu est bon*, *Dieu n'est pas injuste*. Une proposition *fausse* est celle qui énonce son objet autrement qu'il n'est, par exemple : *Dieu est imparfait*. Les propositions peuvent se considérer *grammaticalement* et *logiquement*. La proposition est dite *grammaticale* lorsqu'on n'y considère que les mots et les lois qui les régissent ; elle est dite *logique* lorsqu'on la considère comme ayant un sens déterminé. On conçoit que *toute proposition logique* est toujours *vraie ou fausse :* car elle énonce son objet tel qu'il est réellement ou autrement qu'il n'est : dans le premier cas, elle est vraie ; dans le second, elle est fausse.

[1] Malgré la restriction marquée ci-dessus, l'attribut d'une proposition affirmative, en tant que tel, est toujours considéré comme pris *particulièrement*, parce que ce n'est que par accident qu'il est pris quelquefois généralement, et non en vertu de l'affirmation *(per accidens*, non *vi affirmationis)*.

PROPRIÉTÉS RELATIVES DES PROPOSITIONS.

Les propriétés relatives des propositions sont la *conversion* et l'*opposition.*

1° *Conversion* des propositions. La conversion des propositions consiste en ce que l'on mette l'attribut en la place du sujet, et le sujet en la place de l'attribut. La loi fondamentale de la conversion des propositions, c'est que la proposition convertie (*conversa*) ait le même sens que la proposition à convertir (*convertenda*). Pour que cette loi soit observée, la qualité doit rester la même, mais il peut être nécessaire que la quantité soit changée.

Lorsque la quantité reste la même, la conversion est dite *simple.* Exemple de conversion simple :

Proposition à convertir : Un pur esprit n'est pas un homme.
Proposition convertie : Un homme n'est pas un pur esprit.

Lorsqu'il est nécessaire de changer la quantité d'une proposition, pour la convertir sans en altérer le sens, la conversion est dite *per accidens.* Par exemple, la proposition affirmative : *Tous les hommes sont mortels*, ne peut se convertir simplement en une autre universelle, en disant : *Tout être mortel est homme,* parce que ce serait contraire à la vérité et au sens de la proposition à convertir; mais il faut la convertir en une proposition particulière telle que celle-ci : *Quelques êtres mortels sont hommes.* La conversion des propositions pourrait être utile, en certains cas, quand il y a lieu, pour en faire ressortir la fausseté. Aujourd'hui cette opération logique n'est plus guère d'usage.

2° *Opposition* des propositions. On entend, par opposition des propositions, la propriété qu'ont deux propositions de se réfuter l'une l'autre. Une proposition en réfute une autre, quand de sa vérité résulte la fausseté de celle qui lui est opposée. Il y a deux sortes d'opposition : l'opposition *contradictoire* et l'opposition *contraire.* Deux propositions sont contradictoires, lorsque l'une dit précisément ce qu'il faut

pour réfuter l'autre, par exemple : *Tous les hommes sont méchants, quelque homme n'est pas méchant ; le temps est beau, le temps n'est pas beau.* Deux propositions sont contraires, lorsque l'une dit plus qu'il ne faut pour réfuter l'autre, par exemple : *Tous les hommes sont méchants, aucun homme n'est méchant ; le temps est beau, le temps est affreux.* Souvent pour réfuter une proposition on se jette dans l'excès contraire, tandis que l'opposition contradictoire serait seule l'exacte vérité.

Pour qu'il y ait opposition entre deux propositions, il faut qu'il y ait affirmation et négation d'un même attribut, du même sujet et sous le même rapport. Ainsi, il n'y aurait pas opposition entre ces deux propositions : *Pierre est très-habile, Pierre n'est pas très-habile*, si dans la première on voulait parler de l'habileté dans les mathématiques, et dans la seconde, de l'habileté dans la littérature. Il peut y avoir opposition entre deux propositions affirmatives : cela tient à ce que, par la nature des idées, telle proposition affirmative équivaut à la négation de ce que telle autre affirme. Cette opposition a lieu lorsque deux attributs qui se détruisent l'un l'autre sont affirmés du même sujet, par exemple : *Cette figure est ronde, cette figure est carrée.*

Deux propositions *contradictoires* ne peuvent être ni *toutes deux vraies*, ni *toutes deux fausses.* Ainsi, par exemple, s'il est vrai que le cercle est rond, il ne peut pas être vrai qu'il ne soit pas rond, et, s'il est faux de dire que le cercle n'est pas rond, il ne peut pas être faux de dire que le cercle est rond. C'est de deux choses l'une, il n'y a pas de milieu. Par conséquent, de la vérité d'une proposition contradictoire on peut conclure la fausseté de l'autre ; et de la fausseté de l'une on peut conclure la vérité de l'autre.

Les propositions *contraires ne peuvent être toutes deux vraies*, puisque, par le seul fait de l'opposition, il en est une des deux qui est réfutée par l'autre ; de la vérité de l'une on peut donc conclure la fausseté de l'autre ; mais elles peuvent être *toutes deux fausses*, parce qu'il peut y avoir entre elles un milieu, c'est-à-dire une proposition vraie

qui rende les deux contraires fausses, par exemple, les deux propositions : *Tout homme est vertueux*, *aucun homme n'est vertueux*, sont fausses, s'il est vrai que *quelques hommes seulement* soient vertueux : ainsi de la fausseté d'une proposition contraire on ne peut conclure la vérité de l'autre.

II. Du syllogisme et des formes de raisonnement réductibles au syllogisme

Dans la section précédente, nous avons traité de la proposition dans un but de préparation à l'étude du syllogisme ; cette seconde section aura pour objet le syllogisme lui-même : d'abord le syllogisme proprement dit, puis les autres formes de raisonnement, qui peuvent être ramenées à la forme syllogistique.

DE LA NATURE DU SYLLOGISME.

Le procédé de l'esprit humain connu sous le nom de *raisonnement* se produit principalement sous la *forme déductive* appelée *syllogisme*. Pour qu'une *déduction* formulée en propositions soit régulière, trois choses sont nécessaires : 1° une proposition qui contienne celle qui doit s'en déduire ; 2° une proposition qui motive la déduction, c'est-à-dire qui fasse voir qu'une proposition est réellement contenue dans une autre, et peut par conséquent s'en déduire ; 3° la déduction elle-même ou la conclusion du raisonnement ; or la réunion de ces trois propositions est précisément ce qu'on appelle un syllogisme : d'où il suit que *le syllogisme* peut être considéré comme *la forme naturelle et complète de la déduction.*

Le *syllogisme* se définit *un argument composé de trois propositions dont la dernière se déduit de l'une des deux premières au moyen de l'autre.* Lorsqu'une proposition est à prouver par le syllogisme, on l'appelle la *question* ; lorsqu'elle est déduite, et qu'elle termine le raisonnement, on la nomme *conclusion*. Par exemple, un corps offrant des caractères peu déterminés se présente aux regards : ce corps

est-il un animal, un végétal, un minéral? telle est la question que l'on se pose. On lui donne la solution suivante, selon la forme syllogistique :

Un animal est un être vivant, se mouvant de lui-même, doué d'un appareil destiné à agir sur les aliments pour qu'ils soient rendus propres à le nourrir, etc. ;

Or tel corps est un être vivant, se mouvant, etc. ;

Donc ce corps est un animal.

La *question* de savoir si le corps dont il s'agit est un animal est devenue la *conclusion*.

Il est à remarquer que la *majeure* de cet exemple est une de ces propositions qui sont formées par l'*induction* d'après l'observation de la nature.

La question que l'on se propose de résoudre dans le syllogisme consiste à découvrir le rapport qui existe entre deux idées. Lorsque, ayant comparé deux idées entre elles, on n'est point parvenu à concevoir clairement leur convenance ou leur disconvenance, on a recours à une troisième idée avec laquelle on les compare, afin de prononcer qu'elles ont de la convenance entre elles, si elles en ont avec cette même idée, ou qu'elles ont de la disconvenance entre elles, si l'une a de la convenance avec la troisième et que l'autre n'en ait point. S'agit-il de déterminer le rapport qui existe entre les idées *âme humaine* et *spirituelle*, on a recours à une troisième idée, celle de *substance pensante*, et l'on fait le raisonnement suivant :

Toute substance pensante est spirituelle ;
Or l'âme humaine est une substance pensante ;
Donc l'âme humaine est spirituelle.

Dans cet exemple, on conclut que les idées *âme humaine* et *spirituelle* ont de la convenance entre elles parce qu'elles en ont avec une troisième, celle de *substance pensante*.

La légitimité de cette opération se fonde sur les axiomes suivants :

1° Deux idées qui s'identifient à une troisième s'identifient entre elles;

2° Deux idées dont l'une convient à une troisième et l'autre ne lui convient pas, ne conviennent pas entre elles.

Ces principes sont les mêmes que ceux par lesquels on conçoit, par exemple, que deux corps A et B sont entre eux égaux en poids, s'ils sont égaux l'un et l'autre à un même poids P; et qu'ils sont inégaux, si l'un est égal et l'autre inégal à ce même poids P. C'est de la même manière qu'on reconnaît l'égalité ou l'inégalité de longueur de deux lignes, en leur appliquant successivement une mesure commune.

Soumis à l'analyse, le syllogisme présente *trois termes* distincts : 1° Deux termes qui expriment les idées à comparer, et que l'on appelle le *grand* et le *petit terme*, ou, plus ordinairement, le *grand* et le *petit extrême;* 2° un troisième terme, ou terme de comparaison, que l'on appelle le *moyen terme*. Dans cet exemple : *Toute vertu est louable;* or *la tempérance est une vertu*; donc *la tempérance est louable*, *louable* est le grand extrême, *tempérance*, le petit extrême, et *vertu*, le moyen terme. De la disposition des trois termes entre eux résultent trois propositions : l'une qui contient le grand extrême (*majus extremum*) et le moyen terme, et qui se nomme *majeure;* une autre qui contient le petit extrême (*minus extremum*) et le moyen terme, et qui se nomme *mineure ;* enfin une troisième qui contient les deux extrêmes et se nomme *conclusion*. On donne à la majeure et à la mineure le nom commun de *prémisses*. On donne le nom de *grand extrême* au terme qui est l'attribut de la conclusion, parce qu'il a ordinairement plus d'extension que le sujet; le sujet de la conclusion s'appelle *petit extrême* pour la raison contraire.

Les deux prémisses se nomment *majeure* et *mineure*, non d'après le rang qu'elles occupent, mais selon qu'elles contiennent le *grand* ou le *petit* terme. Celle des deux prémisses qui se trouve en premier lieu peut être la mineure aussi bien que la majeure, cependant c'est la majeure qui se place ordinairement la première. Les deux prémisses

réunies constituent ce que l'on appelle l'*antécédent*, parce qu'elles sont ce qui précède la conclusion.

On remarque dans la conclusion deux parties distinctes, la *conséquence* et le *conséquent*. Le *conséquent* est la *proposition déduite des prémisses ;* la *conséquence* est la *connexion du conséquent avec l'antécédent ;* la conséquence s'exprime par la conjonction *donc* ou par ses synonymes.

Lorsque l'on veut trouver un *moyen terme,* un terme commun de comparaison entre deux idées, on le cherche parmi les idées analogues aux deux extrêmes : cette troisième idée aura le plus souvent une extension moyenne, c'est-à-dire plus grande que celle du petit terme, et moindre que celle du grand terme ; ce sera ordinairement, dans les syllogismes affirmatifs, un genre par rapport au petit terme, et une espèce par rapport au grand terme, comme dans l'exemple suivant : *Tout vice est nuisible ; or l'orgueil est un vice : donc l'orgueil est nuisible.* Le terme *vice* est emprunté à un même ordre d'idées que les termes *orgueil* et *nuisible;* c'est un *genre* par rapport à l'*orgueil*, et une *espèce* par rapport aux *choses nuisibles.* Au reste, la logique n'a aucune règle précise à donner pour trouver les idées moyennes dans tel ou tel cas particulier ; elle ne peut que venir en aide à la sagacité naturelle de chaque esprit.

RÈGLES DU SYLLOGISME.

Le syllogisme, pour conclure légitimement, doit être conforme à certaines lois qui sont fondées sur sa nature ; ces lois sont ce que l'on appelle les *règles du syllogisme.* On compte ordinairement huit règles, que l'on peut réduire à deux principales : on a même essayé de les remplacer toutes par une seule, ainsi qu'on l'expliquera plus loin.

Voici les huit règles formulées en vers latins :

Terminus esto triplex, medius, majorque minorque.
Latius hunc quam præmissæ conclusio non vult.
Aut semel aut iterum medius generaliter esto.
Nunquam contineat medium conclusio fas est.

Utraque si præmissa neget, nihil inde sequetur.
Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem.
Pejorem sequitur semper conclusio partem.
Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.

Les quatre premières règles sont relatives aux termes; et les quatre autres, aux propositions.

Première règle. *Terminus esto triplex,* etc. Dans tout syllogisme il y a trois termes, et il ne peut y en avoir que trois.

Le syllogisme n'a pour but que de montrer la convenance ou la disconvenance de deux idées, au moyen d'une troisième avec laquelle on les compare. Toute autre chose ne serait pas un syllogisme.

Quoique le syllogisme soit composé de trois propositions, dont chacune a son sujet et son attribut, et qu'il semble dès lors qu'ils'y trouve six termes, au fond il n'y en a que trois, chacun des termes étant répété deux fois.

Deuxième règle. *Latius hunc,* etc. Nul terme ne doit avoir plus d'extension dans la conclusion que dans les prémisses.

La raison de cette règle, c'est que la conclusion n'étant que le résultat de la comparaison des deux extrêmes avec le moyen terme, il s'ensuit qu'aucun des deux extrêmes ne doit y rien comprendre de plus que ce qui a subi dans les prémisses cette épreuve de la comparaison avec le moyen terme. C'est encore parce que le plus n'est pas contenu dans le moins, et qu'il ne peut, par conséquent, s'en déduire.

Troisième règle. *Aut semel aut iterum,* etc. Le moyen terme doit être pris au moins une fois universellement.

S'il était pris deux fois particulièrement, il équivaudrait à deux termes, parce qu'il pourrait s'entendre de deux parties différentes de l'extension d'un même tout. Cette règle sera expliquée plus au long ci-après.

Quatrième règle. *Nunquam contineat,* etc. Le moyen terme ne doit jamais se trouver dans la conclusion.

Le moyen terme n'est employé que comme terme de comparaison dans le but de trouver un rapport entre deux idées; or, la comparaison ayant eu lieu dans les prémisses, il ne reste qu'à unir ou à séparer dans la conclusion les idées comparées, ce en quoi le moyen terme ne doit être pour rien.

CINQUIÈME RÈGLE. *Utraque si præmissa*, etc. On ne peut rien conclure de deux prémisses négatives.

Si les deux prémisses sont négatives, c'est qu'il y a disconvenance entre les deux extrêmes et le moyen terme : or, de ce que deux idées ne s'accordent pas avec une troisième, il n'y a lieu de conclure, ni qu'elles s'accordent, ni qu'elles ne s'accordent pas entre elles. Ainsi, par exemple, de ce que deux arbres ne sont pas égaux avec une mesure commune, que l'on peut supposer être la longueur de six mètres, on ne peut conclure ni qu'ils sont égaux, ni qu'ils sont inégaux entre eux[1]; car il peut se faire que, n'étant ni l'un ni l'autre de six mètres, ils soient égaux entre eux, ayant l'un et l'autre cinq mètres, ou inégaux, ayant l'un cinq mètres et l'autre sept.

SIXIÈME RÈGLE. *Ambæ affirmantes*, etc. On ne peut tirer une conclusion négative de deux prémisses affirmatives.

Comment, en effet, de ce que deux idées ont de la convenance avec un même terme moyen, conclurait-on qu'elles n'en ont pas entre elles, contrairement à l'axiome : Deux choses égales à une troisième sont égales entre elles.

SEPTIÈME RÈGLE. *Pejorem sequitur*, etc. La conclusion suit toujours la plus faible des deux prémisses : or il est reçu qu'une proposition négative soit dite plus faible ou inférieure, comparativement à une affirmative ; et une particulière, inférieure à une universelle. Cette règle signifie donc que, si l'une des deux prémisses est négative, la conclusion doit être négative ; et que si l'une des deux prémisses est particulière, la conclusion doit être particulière.

1° Si l'une des deux prémisses est négative, la conclusion doit être négative. Deux choses dont l'une a de la

convenance avec une troisième, et l'autre n'en a pas avec cette même troisième, n'ont pas de convenance entre elles (axiome 2e) : par conséquent, elles ne peuvent s'affirmer l'une de l'autre, la conclusion ne peut donc être que négative.

2° Si l'une des deux prémisses est universelle et l'autre particulière, la conclusion devra être particulière [1]. Il se rencontre deux cas : savoir, que les prémisses dont l'une est universelle, et l'autre particulière, soient toutes deux affirmatives, ou que l'une d'elles soit négative.

Dans le premier cas, il n'y a dans les prémisses qu'un seul terme universel, savoir, le sujet de celle des deux prémisses affirmatives qui est universelle ; or ce seul terme universel sera nécessairement le moyen terme, qui doit être pris au moins une fois universellement (règle 3e) : donc les deux termes de la conclusion, savoir, les deux extrêmes, devront être deux termes particuliers, tels qu'ils ont été dans les prémisses (règle 2e), et conséquemment la conclusion sera une proposition particulière.

Dans le second cas, il n'y a dans les prémisses que deux termes universels, savoir : le sujet de celles des deux prémisses qui est universelle et l'attribut de celle qui est négative. Mais le moyen terme doit être pris au moins une fois universellement (règle 3e) : donc, puisque le moyen terme n'est jamais contenu dans la conclusion (règle 4e), et qu'il ne peut y avoir dans la conclusion aucun terme universel qui ne l'ait été également dans les prémisses (règle 2e), il ne peut y avoir qu'un seul terme universel dans la conclusion. Or, la conclusion dans le cas présent doit être négative (1° ci-dessus) ; ce sera donc son attribut qui sera ce terme universel, par conséquent son sujet sera un terme particulier, elle sera donc particulière.

[1] Pour résoudre cette seconde partie de la 7e règle, il faut se rappeler : 1° qu'une proposition est dite universelle ou particulière d'après l'extension de son sujet : 2° que l'attribut d'une proposition affirmative est un terme particulier, et que l'attribut d'une proposition négative est un terme universel

HUITIÈME RÈGLE. *Nil sequitur*, etc. On ne peut rien légitimement conclure de deux prémisses particulières.

1° Si les deux prémisses particulières sont affirmatives : car deux propositions particulières affirmatives ne contiennent aucun terme universel, et cependant, pour que le syllogisme soit régulier et concluant, il faut que le moyen terme soit pris au moins une fois universellement (règle 3e).

2° Si l'une des deux prémisses particulières est affirmative et l'autre négative : en effet, il ne s'y trouve qu'un seul terme universel, savoir, l'attribut de celle des deux prémisses qui est négative ; or ce terme doit être le terme moyen (règle 3e) : dès lors, les deux termes de la conclusion devront être particuliers, ces mêmes termes ayant été particuliers dans les prémisses (règle 2e), ce qui ne peut être, parce que dans le cas présent la conclusion doit être négative (règle 7e) : donc il n'y a pas de conclusion possible.

On peut à la rigueur réduire ce qu'il y a de vraiment utile et important pour l'application, dans les règles du syllogisme, aux deux principes suivants :

1° *Nul terme ne doit avoir plus d'extension dans la conclusion que dans les prémisses ;*

2° *Le moyen terme doit avoir, dans les deux prémisses, une signification identique.* C'est le but qu'on se propose d'atteindre par la troisième règle, qui prescrit que le moyen terme soit pris au moins une fois universellement.

Par le premier de ces deux principes (deuxième des huit règles), on reconnaît le vice de raisonnements du genre de ceux-ci :

Le lion est un animal ;
Or le tigre n'est pas un lion :
Donc le tigre n'est pas un animal.

Les Anglais sont Européens ;
Or les Anglais sont des insulaires :
Donc les Européens sont des insulaires.

Ces deux syllogismes pèchent contre le premier des deux

principes ci-dessus, parce que le terme *animal* et le terme *Européen* sont universels dans la conclusion, tandis qu'ils sont particuliers dans les prémisses.

La raison du deuxième des principes ci-dessus, c'est que si le moyen terme n'avait pas une signification identique dans les deux prémisses, il équivaudrait à deux termes différents : par conséquent, les deux extrêmes ne seraient pas comparés avec un même terme moyen, ce qui est contraire à la nature du syllogisme, qui consiste à prononcer sur le rapport de deux idées d'après leur comparaison avec une troisième. Pour s'assurer de l'identité du terme moyen, on pose en principe qu'il doit être pris *au moins une fois universellement* (c'est la troisième des huit règles): car, s'il était pris deux fois particulièrement, on ne pourrait s'assurer de son identité de signification, vu qu'il pourrait s'entendre de deux parties différentes de l'extension d'un même tout. Ainsi le syllogisme suivant :

Quelques hommes sont généreux;
Or quelques hommes sont avares :
Donc quelques avares sont généreux,

conclut mal, parce que les *quelques hommes* de la majeure *ne sont pas les mêmes* que les *quelques hommes* de la mineure.

On conçoit cependant que l'on puisse s'assurer de l'*identité* du moyen terme pris deux fois particulièrement, à l'aide d'une modification qui exprime cette identité, comme dans l'exemple suivant :

Quelques riches sont sots ;
Or ces mêmes riches sont honorés :
Donc quelques sots sont honorés

La *Logique* de *Port-Royal* [1] propose un principe général à l'aide duquel on puisse juger de la bonté ou du défaut de tout syllogisme, sans avoir recours aux règles anciennes.

[1] IIIe part , ch. X et XI.

Lorsque l'on veut établir par un syllogisme la vérité d'une proposition, on cherche une proposition plus claire qui puisse facilement être adoptée comme vraie, et dans laquelle soit implicitement renfermée la proposition à établir ; mais, comme cette dernière n'y est pas contenue expressément dans les mêmes termes, il faut une autre proposition qui fasse voir qu'elle y est contenue en réalité, ce qui se formule ainsi : *L'une des deux prémisses doit contenir la conclusion, et l'autre faire voir qu'elle la contient*. C'est ce que l'on appelle *le principe de contenance.*

Dans les syllogismes affirmatifs, l'une ou l'autre des deux prémisses peut être considérée comme contenant la conclusion : ordinairement c'est la majeure qui est considérée comme *contenante*, et la mineure comme *applicative*. Dans les syllogismes négatifs, on prend pour contenante celle des deux prémisses qui est négative

L'exemple suivant : *Toute vertu est louable; or la tempérance est une vertu : donc la tempérance est louable,* conclut légitimement, car la conclusion est contenue dans la première des deux prémisses, ainsi que le montre clairement la seconde, en déclarant que la tempérance est comprise au nombre des vertus. Au contraire, dans cet exemple : *Les ministres de la religion sont respectables ; or les magistrats laïques ne sont pas des ministres de la religion* ; *donc les magistrats laïques ne sont pas respectables*, il est visible que la conclusion n'est pas contenue dans les prémisses ; car le terme *respectable* est universel dans la conclusion, comme étant l'attribut d'une proposition négative, tandis que dans la majeure, qui est affirmative, il n'a qu'un sens particulier, comme si l'on disait : Les ministres de la religion font partie de ce qui est respectable, et non : Les ministres de la religion sont tout ce qui est respectable.

Tout le monde convient que cette règle est exacte, et qu'elle suffit de sa nature pour apprécier la valeur d'un syllogisme ; mais l'application en est quelquefois difficile, et suppose même assez souvent la connaissance des princi-

pales règles anciennes. D'ailleurs, ce principe est moins une règle pratique qu'une explication de la nature du syllogisme, dont il ne fait guère, au fond, que reproduire la définition.

DES FIGURES ET DES MODES DU SYLLOGISME

Précédemment on a traité du syllogisme considéré *dans les conditions générales qui le constituent pour conclure légitimement*, conditions qui sont communes à tout syllogisme, tant pour les trois termes que pour les trois propositions. Cette étude comprend la *définition* et les *règles générales* du syllogisme.

Mais si l'on veut pénétrer plus intimement dans l'essence de la *forme syllogistique*, on y remarquera dans les termes et dans les propositions des différences de combinaisons, qui donnent lieu à ce qu'on appelle les *figures* et les *modes* du syllogisme.

1° Figures du syllogisme.

On entend par *figure* du syllogisme *la disposition relative du moyen terme avec les extrêmes dans chacune des deux prémisses.*

Le moyen terme et les deux extrêmes peuvent être, tantôt sujet, tantôt attribut, dans les prémisses : de là résultent *quatre figures* du syllogisme. Le *moyen terme* peut être *sujet dans la majeure et attribut dans la mineure :* c'est la première figure; ou *attribut dans la majeure et dans la mineure :* c'est la deuxième figure; ou *sujet dans l'une et dans l'autre*, et c'est la troisième figure; ou, enfin, *attribut dans la majeure et sujet dans la mineure*, et c'est en cela que consiste la quatrième figure.

Ces quatre figures sont représentées par le vers suivant, d'après la première syllabe des mots *subjectum* et *prædicatum* (synonyme d'*attributum*) :

Sub-Præ, tum *Præ-Præ,* tum *Sub-Sub,* denique *Præ-Sub.*

EXEMPLE DE LA PREMIÈRE FIGURE :

Tout *vice* est une qualité méprisable ;
Or la duplicité est un *vice :*
Donc la duplicité est une qualité méprisable.

EXEMPLE DE LA DEUXIÈME FIGURE :

Nul menteur n'est *digne de foi ;*
Or tout homme de bien est *digne de foi :*
Donc nul homme de bien n'est menteur.

EXEMPLE DE LA TROISIÈME FIGURE :

Un minéral n'est pas un être vivant ;
Or *un minéral* est une substance :
Donc quelque substance n'est pas un être vivant.

EXEMPLE DE LA QUATRIÈME FIGURE :

L'âme humaine est une *substance pensante ;*
Or aucune *substance pensante* n'est un être matériel ;
Donc aucun être matériel n'est l'âme humaine.

Cette quatrième figure du syllogisme est d'une construction un peu forcée; et ce n'est guère autre chose qu'une inversion de la première, à laquelle on peut toujours la ramener. Ainsi l'exemple ci-dessus aurait une forme plus naturelle s'il était construit selon la première figure, de la manière suivante :

Aucune *substance pensante* n'est un être matériel ;
Or l'âme humaine est une *substance pensante :*
Donc l'âme humaine n'est pas un être matériel.

C'est d'après Galien qu'on admet dans la plupart des logiques une quatrième figure : Aristote n'en comptait que trois et il décrit les modes de la quatrième sous le nom de *modes indirects de la première figure.*

La première figure est celle de toutes qui offre le plus d'harmonie entre ses parties constituantes, le sujet et l'attribut de la conclusion y étant également sujet et attribut dans les prémisses.

Il y a des *règles particulières du syllogisme*, selon chaque figure. Ces règles sont renfermées dans les vers latins qui suivent :

Règles pour la première figure :

Sit minor affirmans, major vero generalis.

Pour la seconde figure.

Una negans esto, nec major sit specialis.

Pour la troisième figure :

Sit minor affirmans, conclusio particularis.

Pour la quatrième figure :

Major ubi affirmat, generalem sume minorem.
Si minor affirmat, conclusio sit specialis.
Cumque negans modus est, major generalis habetor.

Les règles particulières dérivent des règles générales : nous nous contenterons, pour exemple, d'expliquer en peu de mots la première règle de la première figure.

Sit minor affirmans. — Si la mineure était négative, la majeure serait affirmative : conformément à la cinquième règle générale, et la conclusion négative, par la septième règle. Alors le grand extrême serait pris universellement dans la conclusion comme étant l'attribut d'une proposition négative, et, dans la majeure, où il serait attribut selon cette figure, il serait pris particulièrement comme étant l'attribut d'une proposition affirmative : ce qui est contraire à la deuxième règle, suivant laquelle nul terme ne doit avoir plus d'extension dans la conclusion que dans les prémisses. D'où il suit que *la mineure d'un syllogisme de la première figure doit être affirmative.*

On peut aisément trouver l'explication des autres règles particulières au moyen des règles générales, telles que : *Latius hunc...*: *Aut semel aut iterum...*; *Pejorem sequitur...*; *Utraque si præmissa..* , etc.

2° Modes du syllogisme.

On entend par *modes* du syllogisme *les diverses combinaisons qu'y peuvent subir les propositions de manière à conclure légitimement.*

Les propositions, en général, considérées dans leur quan-

tité [1], sont *universelles* ou *particulières*, et elles ont en même temps la qualité d'être *affirmatives* ou *négatives;* c'est ce qui donne lieu de distinguer quatre sortes de propositions, qu'on est convenu de désigner par les lettres A, E, I, O : la proposition *universelle affirmative*, qui se désigne par la lettre A; la proposition *universelle négative*, par la lettre E; la proposition *particulière affirmative*, par I, et la proposition *particulière négative*, par O, comme l'expriment les vers suivants :

Asserit A, negat E, verùm generaliter ambo.
Asserit I, negat O, sed particulariter ambo,

Il faut se rappeler que les propositions *individuelles*, c'est-à-dire celles qui ont pour sujet un individu, comme Pierre, Paul, etc., sont comprises dans les *universelles*.

Or, d'après la théorie des combinaisons, les quatre sortes de propositions représentées par les voyelles A, E, I, O, abstraction faite des règles du syllogisme, étant prises trois à trois, sont susceptibles de soixante-quatre combinaisons ; mais de ces soixante-quatre combinaisons, cinquante quatre sont exclues par les règles du syllogisme, par exemple : A A E, c'est-à-dire deux propositions universelles affirmatives et une proposition universelle négative, par la règle : *Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem*, etc. Restent donc seulement *dix* combinaisons aptes à conclure, savoir : AAA, EAE, AII, EIO, AAI, AEE, EAO, IAI, AOO, OAO.

Plusieurs de ces modes peuvent avoir lieu dans des figures différentes, et sont ainsi réputés différents, ce qui porte à *dix-neuf* le nombre des modes syllogistiques, aptes à donner une conclusion légitime.

Pour exemples de modes du syllogisme, selon des figures différentes, qu'il nous suffise de renvoyer à ceux qui ont été donnés ci-dessus, à l'article des figures, p. 261.

Ainsi, l'exemple de la première figure,

[1] Voyez précédemment, p. 245.

Tout vice est méprisable ;
Or la duplicité est un vice :
Donc la duplicité est méprisable,

est en AAA (bArbArA [1]) c'est dire composé de trois propositions universelles affirmatives ;

Celui de la deuxième figure,

Nul menteur n'est digne de foi, etc.,

est en EAE (cEsArE) ;

Celui de la troisième figure,

Un minéral n'est pas un être vivant, etc.,

est en EAO (fElAptOn) ;

Celui de la quatrième figure,

L'âme humaine est une substance pensante, etc.,

est en AEE (cAmEntEs).

Il serait peu utile sans doute d'entrer dans de plus grands détails sur cette matière ; mais il importait d'en donner

[1] Afin qu'on pût aisément se graver les modes du syllogisme dans la mémoire, les scolastiques ont imaginé quatre vers techniques, composés de mots factices, bizarres il est vrai, mais ayant, par convention, une signification réelle par rapport au syllogisme. Dans les vers qu'on va lire, il n'y a que les trois premières voyelles de chaque mot qui comptent ; les autres lettres n'ont pour but que de former des corps de mots disposés en vers mnémoniques :

bArbArA, cElArEnt, dArII, fErIO, bArAlIpton,
cAmEntEs, dIbAtIs. fEsAnO, frEsIsOmorum,
cEsArE, cAmEstrEs, fEstInO, bArOcO, dArAptI,
fElAptOn, dIsAmIs, dAtIsI, bOcArdO, fErIsOn.

Les quatre premiers modes exprimés dans ces vers appartiennent à la première figure ; les cinq qui suivent appartiennent à la quatrième Ces derniers sont mis à la suite de ceux de la première, parce qu'ils sont considérés par plusieurs comme des modes indirects de cette première figure. Puis viennent les quatre modes de la deuxième figure, suivis des six modes de la troisième figure.

quelque idée pour rendre l'étude du syllogisme plus complète et pour l'intelligence des anciennes logiques.

DES DIFFÉRENTES ESPÈCES DE SYLLOGISME.

On distingue trois sortes de syllogisme : le syllogisme *simple*, le syllogisme *complexe* et le syllogisme *composé*.

La construction du syllogisme est *simple*, lorsque chaque prémisse contient uniquement le moyen terme et l'un des deux extrêmes. Ce syllogisme s'appelle aussi *incomplexe*. C'est celui que nous avons étudié jusqu'ici. Exemple :

> Tout vice est digne de blâme ;
> Or la paresse est un vice :
> Donc la paresse est digne de blâme.

DU SYLLOGISME COMPLEXE.

Le syllogisme complexe est celui dans lequel les termes de la conclusion sont disposés de telle sorte, que l'attribut ou le sujet de la conclusion se trouve en partie dans l'une des deux prémisses et en partie dans l'autre. Exemple :

> La loi divine ordonne d'honorer les dépositaires de l'autorité ;
> Or les magistrats sont les dépositaires de l'autorité :
> Donc la loi divine ordonne d'honorer les magistrats.

Dans cet exemple, l'attribut de la conclusion, *ordonne d'honorer les magistrats*, qui, dans une construction incomplexe, devrait être tout entier dans la majeure pour y être comparé avec le moyen terme, est distribué de telle manière dans les prémisses qu'une partie de cet attribut, savoir : *ordonne d'honorer*, se trouve dans l'une des deux prémisses ; et l'autre partie, savoir : *les magistrats*, dans l'autre prémisse.

Les règles du syllogisme ne s'appliquent que difficilement aux syllogismes qui ne sont pas de construction simple ; c'est pourquoi on a souvent besoin de réduire les syllogismes complexes en syllogismes simples.

Cette réduction peut se faire moyennant diverses sortes de changements que l'on fait subir au syllogisme complexe, soit en changeant un verbe actif en passif, soit en donnant une forme incidente à certains membres de phrase qui, grammaticalement, sont le principal dans la phrase, bien qu'ils ne soient que l'accessoire par le sens.

L'exemple cité ci-dessus peut se réduire ainsi :

Les dépositaires de l'autorité sont à honorer, en vertu de la loi divine;
Or les magistrats sont les dépositaires de l'autorité :
Donc les magistrats sont à honorer, en vertu de la loi divine.

DU SYLLOGISME COMPOSÉ.

Les syllogismes dont il a été question jusqu'ici constituent ce que l'on appelle des raisonnements *catégoriques*, raisonnements ainsi nommés parce que leur majeure est une proposition catégorique, c'est-à-dire une proposition dans laquelle on énonce *positivement* que tel attribut appartient ou n'appartient pas à tel sujet ; il reste à faire connaître trois sortes de syllogismes qui ont une majeure, soit conditionnelle, soit disjonctive, soit copulative-négative. Ces trois espèces de syllogismes ont cela de commun, que leur majeure renferme *expressément* toute la conclusion. On les comprend sous la dénomination commune de syllogisme *composé :* ce sont le syllogisme conditionnel, le syllogisme disjonctif et le syllogisme copulatif.

SYLLOGISME CONDITIONNEL. — Le syllogisme *conditionnel* ou *hypothétique* est celui dont la majeure est conditionnelle, c'est-à-dire que dans cette majeure un attribut n'est affirmé ou nié d'un sujet qu'en supposant une certaine condition déterminée. Exemple :

Si la terre tourne sur elle-même en vingt-quatre heures, le mouvement du soleil n'est qu'apparent ;
Or la terre tourne sur elle-même en vingt-quatre heures :
Donc le mouvement du soleil n'est qu'apparent.

La partie de la majeure qui contient la conjonction conditionnelle se nomme *antécédent*, et l'autre *conséquent*.

Le syllogisme conditionnel conclut selon les règles, de deux manières :

1° Lorsque, ayant posé l'antécédent, on pose également le conséquent ;

2° Lorsque, ayant rejeté le conséquent, on rejette aussi l'antécédent.

La raison en est que le sens de la majeure donne le conséquent comme une suite nécessaire de l'antécédent, et non réciproquement. De là sont venus les principes suivants : *Verum prius, ergo et posterius* ; *falsum consequens, ergo et antecedens*. Ainsi, ce serait mal raisonner que de dire : Si cet homme est avare, il ne dissipe pas son bien ; or cet homme ne dissipe pas son bien, donc il est avare ; parce que l'on conclurait la vérité de l'antécédent de celle du conséquent.

Lorsque l'antécédent ou le conséquent est négatif, le poser, c'est le répéter en conservant la négation ; le rejeter, c'est ôter la négation. Si l'antécédent ou le conséquent est affirmatif, on le pose en le répétant simplement, on le rejette en lui joignant une particule négative.

SYLLOGISME DISJONCTIF. — Le syllogisme *disjonctif* est celui dont la majeure est disjonctive, c'est-à-dire affirme indéterminément d'un sujet l'un ou l'autre de deux attributs qui s'excluent mutuellement. Exemple :

Ou il faut réprimer ses passions ou il est permis de s'y livrer ;
Or il faut réprimer ses passions :
Donc il n'est pas permis de s'y livrer.

Ou d'une autre manière :

Or il n'est pas permis de se livrer à ses passions ;
Donc il faut les réprimer.

Dans ce syllogisme, on accorde une des deux parties de la majeure et on rejette l'autre. C'est de deux choses l'une.

Ce syllogisme est défectueux lorsqu'il y a un milieu entre les deux membres opposés de la proposition disjonctive, comme dans l'exemple suivant : Ou l'on doit obéir à l'au-

torité, même lorsqu'elle commande quelque chose de contraire à la loi divine, ou on a le droit de se révolter contre elle ; car il y a un milieu entre la révolte et l'obéissance.

SYLLOGISME COPULATIF. — Le syllogisme auquel on donne le nom de *copulatif* est celui dont la majeure est une proposition *copulative-négative.* Exemple :

On ne peut être à la fois serviteur de Dieu et idolâtre de l'argent;
Or l'avare est idolâtre de l'argent :
Donc l'avare n'est pas serviteur de Dieu.

Dans ce syllogisme, on doit poser l'une des deux parties de la majeure pour rejeter l'autre, mais non rejeter l'une pour poser l'autre. La majeure établit seulement que deux choses ne peuvent être vraies en même temps du même sujet : donc si l'une est vraie, dans le cas donné, l'autre ne l'est pas; mais elles peuvent n'être vraies ni l'une ni l'autre, par conséquent de ce que l'une est à rejeter, il ne s'ensuit pas que l'on ait le droit de poser l'autre.

FORMES DIVERSES DE RAISONNEMENT RÉDUITES AU SYLLOGISME.

1° De l'enthymème.

L'*enthymème* (Ἐνθύμημα) est un argument composé de deux propositions dont l'une se déduit de l'autre. C'est un syllogisme *tronqué* dans l'expression, *syllogismus truncatus*, parce que l'on y sous-entend l'une des deux prémisses, soit la majeure, soit la mineure. Exemple :

Dieu est bon :
Donc Dieu est aimable.

La proposition sous-entendue est celle-ci : *tout ce qui est bon est aimable.*

On dirait pareillement :

Tout ce qui est bon est aimable :
Donc Dieu est aimable.

Alors on sous-entendrait la mineure : *Dieu est bon.*

Les deux propositions de l'enthymème se nomment l'*antécédent* et le *conséquent.*

L'enthymème équivaut toujours à un syllogisme dans la pensée : car la raison qui motive la déduction s'y trouve toujours comprise, au moins implicitement, et c'est ce qui a donné lieu à cet adage : *Enthymema in ore, in mente syllogismus.*

Dans l'usage de la vie, on raisonne très-fréquemment par enthymème : cette forme rend le discours plus rapide et plus animé.

Souvent on renferme l'enthymème dans une seule phrase, qui s'appelle *sentence enthymématique,* par exemple : *Homme coupable, craignez les jugements de Dieu!*

> Je suis homme, tout homme est un ami pour moi.
> (L. RACINE, *Rel.*, ch. VI.)

Comme si l'on disait : O homme, vous êtes coupable ; donc vous devez craindre les jugements de Dieu. Et, pour réduire le second exemple en syllogisme :

> Tout homme doit aimer ses semblables ;
> Or je suis homme :
> Donc, etc.

2° De l'épichérème

L'*épichérème*, de son nom grec ἐπιχείρημα, mot qui signifie en général un argument, est un syllogisme dont l'une des deux prémisses, ou chacune des deux prémisses, est accompagnée de sa preuve. Toute œuvre où le raisonnement domine peut se résumer le plus souvent dans un épichérème. Le plaidoyer de Cicéron pour Milon se résume dans l'épichérème suivant :

Il est permis de tuer un injuste agresseur qui attente à notre vie : les principes de la loi naturelle, les règles du droit, les exemples le prouvent ;

Or Clodius a tendu des embûches à Milon pour lui ôter la vie : l'escorte dont il était accompagné, les armes qu'il avait distribuées

aux hommes de cette escorte, le bruit qui s'était répandu dans la ville que Milon ne reviendrait pas de ce voyage, et d'autres circonstances, en sont la preuve :

Donc il a été licite à Milon de tuer Clodius.

L'épichérème équivaut pour le fond à un syllogisme multiple, les preuves qui accompagnent les prémisses pouvant, chacune à part, donner matière à un syllogisme.

3° Du prosyllogisme.

Le *prosyllogisme* est un argument composé de cinq propositions qui forment deux syllogismes disposés de manière que la conclusion du premier soit en même temps l'une des prémisses du second. Cet argument n'est rien autre chose qu'un double syllogisme. Exemple :

Ce qui est un être simple ne peut périr par décomposition de ses parties ;

Une substance spirituelle est un être simple :

Donc une partie spirituelle ne peut périr par décomposition de ses parties ;

Or l'âme humaine est une substance spirituelle :

Donc l'âme humaine ne peut périr par décomposition de ses parties.

4° Du sorite.

Le *sorite* (de σωρός, tas), appelé aussi *grad- tion,* est une série de propositions tellement liées entre elles, que l'attribut de la première devient le sujet de la seconde, l'attribut de la seconde devient le sujet de la troisième, et ainsi de suite, jusqu'à ce que le sujet de la première s'unisse à l'attribut de la dernière pour former une conclusion.

Il n'est pas absolument nécessaire, pour que le sorite soit vrai, que l'on observe rigoureusement dans les termes cette disposition symétrique du sujet et de l'attribut de chaque proposition, il suffit que cet enchaînement existe réellement dans les idées.

Exemple de sorite :

Dire que tous les corps sont compressibles, c'est dire que leurs parties peuvent se rapprocher.

Des parties qui peuvent se rapprocher sont distantes les unes des autres ;

Des parties distantes les unes des autres ne se touchent pas :

Donc dire que tous les corps sont compressibles, c'est dire que les parties des corps ne se touchent pas.

Un sorite renferme la matière d'autant de syllogismes qu'il comprend de propositions, moins deux.

Ainsi l'exemple suivant :

Les ambitieux ont beaucoup de désirs :
Ceux qui ont beaucoup de désirs sont agités par leurs désirs ;
Ceux qui sont agités par leurs désirs ne sont jamais satisfaits ;
Ceux qui ne sont jamais satisfaits ne sont pas heureux :
Dont les ambitieux ne sont pas heureux,

équivaut à trois syllogismes : 1° Ceux qui ont beaucoup de désirs sont agités par leurs désirs ; or les ambitieux ont beaucoup de désirs : donc les ambitieux sont agités par leurs désirs. 2° Ceux qui sont agités par leurs désirs ne sont jamais satisfaits ; or lesambitieux sont agités par leurs désirs : donc les ambitieux ne sont jamais satisfaits. 3° ceux qui ne sont jamais satisfaits ne sont pas heureux ; or les ambitieux ne sont jamais satisfaits : donc les ambitieux ne sont pas heureux.

Pour qu'un sorite soit bon, il faut : 1° que toutes les propositions aient une connexion réelle l'une avec l'autre ; 2° qu'il n'y ait aucun terme équivoque.

5° Du dilemme.

Le dilemme (δίς, λῆμμα) est un argument où l'on divise une question en deux points de vue entre lesquels il n'y a pas de milieu possible, et qui mènent à une conclusion commune, quel que soit le parti que l'on prenne.

Pour prouver que ceux qui ne remplissent pas les devoirs

de leur charge sont coupables, on peut faire le dilemme suivant :

Ou vous êtes capables d'exercer la charge que vous occupez, ou vous en êtes incapables :

Si vous en êtes capables, vous êtes inexcusables d'être si négligents à en remplir les devoirs ; si vous en êtes incapables, vous êtes inexcusables d'avoir pris une charge que vous ne pouviez pas remplir :

Donc vous êtes coupables si vous ne remplissez pas les devoirs de la charge que vous occupez.

On donne au dilemme le nom d'*argument cornu*, parce que ses propositions sont comme deux cornes qui frappent à droite et à gauche : *argumentum cornutum sive utrinque feriens*. On l'a comparé aussi à un glaive à deux tranchants.

Pour qu'un dilemme soit bon, il faut : 1° qu'il n'y ait pas de milieu entre les membres de la division ; 2° que ce que l'on infère de chaque membre en dérive légitimement ; 3° qu'il ne prête pas à une *rétorsion*, c'est à-dire que celui qui l'emploie prenne garde qu'on ne puisse le retourner contre lui-même, comme on le voit dans l'exemple connu sous le nom de *procès de Protagoras* [1]. La rétorsion d'un dilemme est d'autant plus piquante, que le dilemme se pose, de sa nature, comme triomphant, sous tous les rapports, de la difficulté en question : il faut observer toutefois que cette

[1] Il avait été convenu, entre Protagoras et un de ses disciples, que celui ci ne payerait à son maître le prix de ses leçons qu'après qu'il aurait gagné sa première cause. Le disciple ne se pressant pas de plaider, Protagoras le fit traduire devant le tribunal pour obtenir le payement de la somme convenue. Voici l'argument du maître : Ou vous perdrez votre cause ou vous la gagnerez : si vous la perdez il faudra me payer pour obéir à la sentence des juges; si vous la gagnez, il faudra me payer en vertu de nos conventions. Le disciple rétorque ainsi le dilemme : Je perdrai ma cause ou je la gagnerai ; si je la perds, je ne vous dois rien, aux termes de nos conventions ; si je la gagne, je ne vous dois rien, d'après la décision des juges.

sorte de réplique est également applicable à d'autres espèces d'arguments.

Le dilemme peut donner matière, soit à un syllogisme, où les deux points de vue du dilemme soient réunis sous une idée plus générale qui les comprenne tous deux ; soit à deux syllogismes, qui aboutissent chacun à une conclusion semblable.

6° De l'induction.

L'*induction*, à l'état de raisonnement formulé réductible au syllogisme, est un argument dans lequel on conclut en affirmant d'un tout ce que l'on a d'abord successivement affirmé de toutes les parties de ce tout.

Pour prouver que l'homme n'est heureux à aucune époque de sa vie, on dira :

L'homme n'est pas heureux dans son enfance, à cause de ses souffrances physiques et de la contrainte qu'on est obligé de lui imposer ;

Il n'est pas heureux dans sa jeunesse, où les passions viennent l'assaillir et le rendre esclave ;

Il n'est pas heureux dans l'âge mûr, où il est tourmenté par les soucis, le chagrin, l'ambition et les désappointements de toute espèce ;

Il n'est pas heureux dans la vieillesse, où il est en proie aux infirmités, où il n'a devant les yeux que la triste image de la mort :

Donc l'homme n'est heureux à aucune époque de la vie.

Cette induction se réduira en syllogisme de la manière suivante :

On peut dire, avec vérité, que l'homme n'est heureux à aucune époque de la vie, s'il n'y a aucun âge où l'humanité ne soit en proie à diverses sortes de maux ;

Or, effectivement, il n'y a aucun âge de la vie humaine,... soit qu'on la considère dans l'enfance, dans la jeunesse, etc. :

Donc, etc.

Pour que l'induction soit vraiment démonstrative, il faut que l'énumération des parties soit complète, et c'est à

cause de la difficulté de réaliser cette condition que souvent cette forme d'argument ne dépasse pas la limite du probable ; mais, en ce cas, on ne peut, à proprement parler, lui donner le nom d'une véritable induction.

7° De l'exemple.

L'*exemple* est un argument dans lequel une proposition se déduit d'une autre d'après la parité, ou l'opposition, ou une raison plus forte : selon ces trois cas, c'est l'exemple, *à pari, à contrario, à fortiori.*

A pari. — Dieu a pardonné à David pénitent : donc, *pareillement,* Dieu vous pardonnera si vous imitez David dans sa pénitence.

A contrario. – La débauche ruine la santé : par conséquent la tempérance, *au contraire,* lui est favorable.

A fortiori. — On a vu des païens pratiquer le pardon des injures ; donc, *à plus forte raison,* un chrétien ne doit-il pas être implacable dans ses haines.

Cet argument peut se ramener au syllogisme par l'adjonction d'une proposition qui formule le principe, soit de la parité, soit de l'opposition, soit de la raison plus forte qui motive la conclusion, comme dans l'un des exemples ci-dessus :

Les vertus que l'on rencontre chez les païens doivent à plus forte raison être pratiquées par les chrétiens ;

Or, on a vu des païens pratiquer le pardon des injures ;

Donc, à plus forte raison, la pratique du pardon des injures doit-elle se trouver chez les chrétiens.

8° Argument personnel.

L'argument *personnel,* ou *ad hominem*, est celui dans lequel on emploie contre son adversaire quelque raison que lui-même reconnaît pour vraie. On le combat ainsi par ses propres armes. On peut opposer comme argument *ad hominem*, à certains hommes qui approuvent des mesures oppressives, les maximes de liberté qu'ils ont professées en

d'autres circonstances, et que l'on trouve consignées dans leurs écrits. Rien n'est plus commun que l'argument personnel dans les luttes des partis : il faut toutefois remarquer que cet argument n'est point décisif de sa nature pour le fond même des questions, mais qu'il n'a qu'une valeur relative à la personne contre laquelle on l'emploie.

9° Arguments *à priori* et *à posteriori*.

On appelle argument *à priori* celui dans lequel on démontre un effet par sa cause, ou l'existence d'une chose par sa nature. Exemple : *Le soleil est sur l'horizon, donc il fait jour.* Tel est encore l'argument par lequel on démontre l'existence de Dieu d'après sa nature même. L'argument *à posteriori* est celui dans lequel on démontre une cause par ses effets. Tels sont les raisonnements qui démontrent l'existence de Dieu par le bel ordre de l'univers.

APPENDICE.

USAGE ET ABUS DU SYLLOGISME.

Lorsque nous percevons immédiatement la vérité par un simple regard de l'âme, notre connaissance est dite *intuitive.* Si nous ne percevons pas immédiatement les rapports des choses, et que nous ayons recours à quelque principe plus clair d'où se déduise la vérité que nous cherchons, la connaissance se nomme *déductive,* c'est le cas ordinaire du *syllogisme ;* lorsque la connaissance acquise consiste à rattacher des faits à des principes, à des lois, d'après l'observation et l'expérience, elle est dite *inductive,* comme pour la loi de la *gravitation*, par exemple. Les connaissances ainsi acquises peuvent ensuite donner lieu à des propositions déductives, sous forme d'enthymème, et, par suite, de syllogisme.

Dans l'antiquité, on trouve l'induction, sous forme d'interrogation ou de dialogue, employée par Socrate et Platon. Les écrits de ce dernier en offrent les plus nombreux exemples. Le nom d'Aristote rappelle sans doute avant tout la théorie syllogistique, qu'il a décrite avec une si rare précision ; cependant ce philosophe distingue expressément deux espèces de raisonnements dialectiques, l'induction et le syllogisme [1].

Il est vrai qu'au moyen âge on ne connait presque plus d'autre méthode que la forme déductive. La philosophie scolastique, s'appuyant surtout sur l'autorité, particulièrement sur celle d'Aristote, où elle puisait les principes de ses raisonnements, ne procédait guère que par voie de déduction : par conséquent, elle avait fait du syllogisme son instrument ordinaire ; mais aussi les connaissances inductives lui manquaient, et les sciences d'observation restaient stationnaires. Une réaction contre ce qu'il y avait d'exclusif dans la méthode scolastique était donc inévitable; seulement cette réaction fut poussée trop loin, surtout dans le cours du dix-huitième siècle, où l'on en vint jusqu'à la proscription du syllogisme, proscription évidemment déraisonnable, puisque les connaissances déductives sont des connaissances bien réelles, et que, par conséquent, le procédé qui les donne doit être compté pour quelque chose parmi les moyens dont dispose l'esprit humain.

Si l'on objecte, contre l'utilité de la forme syllogistique, qu'elle a été attaquée par plusieurs des plus célèbres philosophes modernes, tels que Bacon, Descartes, Locke, etc., et qu'Aristote lui-même, et la plupart de ceux qui la défendent, s'en servent peu dans leurs écrits, on peut répondre d'abord que les philosophes qui ont attaqué la méthode syllogistique ne l'ont attaquée que comme méthode d'invention, et qu'ils n'en ont pas contesté d'ailleurs la précision et la justesse ; en second lieu, que, si Aristote et ceux qui enseignent l'art syllogistique ne s'en servent pas constam-

[1] Τὸ μὲν, ἐπαγωγή· τὸ δὲ, συλλογισμός. (*Topiques*, l. I, ch. XII).

ment dans leurs écrits, c'est qu'ils n'ont jamais cru que cette méthode fût la seule manière d'exprimer ses idées, et qu'ils savaient au contraire qu'elle n'a, par sa nature, que certains usages déterminés.

Pour ce qui est du reproche que l'on fait au syllogisme, de ne pouvoir guère servir à trouver une vérité inconnue, il faut convenir que ce reproche paraît être fondé en raison: car, pour démontrer selon la forme syllogistique la vérité d'une proposition par laquelle on doit conclure, il faut trouver un moyen terme qui soit propre à être mis en rapport avec le sujet et avec l'attribut de cette proposition ; or, pour trouver un moyen convenable, il faut que l'on ait d'abord l'idée du sujet et de l'attribut, ainsi que de leur accord ou de leur opposition, et il est de fait que le plus souvent on sait d'avance la vérité qui doit être démontrée par le syllogisme. C'est ce qui a fait dire à Descartes [1] que les syllogismes « servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait... qu'à apprendre celles qu'on ignore .» Mais, s'il est vrai que la forme syllogistique n'est pas proprement une méthode d'invention, et qu'employée exclusivement, elle serait un obstacle au progrès des découvertes de la science, il faut reconnaître qu'elle offre de très-grands avantages sous plusieurs rapports quand on sait en user sagement. Aussi Leibnitz n'a-t-il pas craint de dire [2] : « Je tiens que l'invention de la forme des syllogismes est une des plus belles de l'esprit humian, et même des plus considérables. C'est une espèce de *mathématique universelle,* dont l'importance n'est pas assez connue ; et l'on peut dire qu'un *art d'infaillibilité* y est contenu, pourvu qu'on sache et qu'on puisse s'en bien servir. »

La méthode syllogistique sert : 1° à démontrer la vérité ;

2° A découvrir le vice d'un sophisme;

3° A donner à l'esprit l'habitude de la précision et de l'exactitude.

[1] *Discours de la Méthode,* IIe part.

[2] *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* liv. IV, chap. XVII. § 4.

1° Elle est extrêmement utile pour *démontrer la vérité.* Quoique la méthode inductive puisse aussi servir à la démonstration de la vérité, cependant, quand une vérité a été découverte à force de tâtonnements et par des voies tortueuses et obscures, si l'on veut exposer promptement cette vérité et la rendre facile à saisir, l'emploi de la synthèse syllogistique est préférable à une analyse difficile et embarrassée. La méthode syllogistique se recommande surtout par sa régularité symétrique et son extrême clarté, qualités qui sont aussi d'un puissant secours pour *la mémoire.* Pour se convaincre des avantages de la méthode syllogistique, il suffit de comparer une preuve quelconque sur un sujet philosophique, rédigée d'une manière précise selon cette forme, par exemple, les *preuves de la spiritualité de l'âme, de l'existence de Dieu*, etc., qui se lisent dans ce cours, avec les raisonnements diffus que l'on trouve sur les mêmes matières dans les livres des philosophes qui ont négligé le syllogisme.

2° La méthode syllogistique sert à *découvrir le vice d'un sophisme.* Il ne suffit pas de parvenir à la connaissance de la vérité, il faut encore être en état de la défendre contre les attaques dont elle est l'objet. Rien, comme on le sait, n'est plus commun que les faux raisonnements, soit que l'on y tombe par ignorance ou faiblesse d'esprit, soit par malignité et dans l'intention de tromper ; or la méthode syllogistique, avec sa rigoureuse exactitude et ses règles si précises, est éminemment propre à découvrir le vice d'un sophisme. Que l'on veuille prouver, par le raisonnement suivant, que Milon avait le droit de tuer Clodius : Clodius méritait la mort, c'est donc à bon droit que Milon la lui a donnée. Ainsi présenté, peut être ce raisonnement pourrait-il paraître spécieux aux esprits inattentifs ; mais, si l'on veut le mettre sous la forme syllogistique, la nécessité de former une troisième proposition qui motive clairement la déduction aura pour effet de rendre le sophisme manifeste. Le syllogisme serait ainsi conçu :

On a le droit de tuer quiconque mérite la mort ;
Or Clodius méritait la mort :
Donc Milon avait le droit de tuer Clodius.

La majeure, qui était sous-entendue dans le premier raisonnement, renferme manifestement quelque chose d'inexact : car on ne peut pas dire avec vérité, sans restriction, qu'*on* a le droit, que *chacun*, et Milon en particulier, a le droit de tuer celui qui mérite la mort ; il faut dire pour être vrai : Les dépositaires du pouvoir ont le droit, en se conformant aux lois, de mettre à mort ceux qui le méritent ; et il sera clair que la proposition ainsi conçue ne contiendra pas la conclusion : Milon a pu justement mettre à mort Clodius. Aussi n'est-ce point par la raison que Clodius méritait la mort, mais bien par le droit de légitime défense, que Cicéron essaie de justifier le meurtre de Clodius par Milon.

Voici encore quelques exemples :

Si l'on veut résoudre le sophisme de *dénombrement imparfait* qui conclut contre la dévotion, en général, de ce qu'il y a eu de faux dévots, on le réduira en syllogisme de la manière suivante :

Les apparences de la piété, quand elles ne sont pas sincères, ne sont qu'hypocrisie ;

Or combien de dévotions n'a-t-on pas reconnues pour n'être que de fausses apparences ?

La dévotion n'est donc qu'hypocrisie.

Avec la plus légère attention on s'aperçoit à l'instant que la conclusion de ce syllogisme n'est pas contenue dans les prémisses. Dans la conclusion, le mot *dévotion* est un terme général, il est pris selon toute son extension, tandis que dans la mineure son extension est restreinte. Il y a donc un terme plus étendu dans la conclusion que dans les prémisses, ce qui est contraire à une des règles du syllogisme.

Pour mettre sous la forme syllogistique le sophisme *post hoc, ergo propter hoc*, qui attribuait des malheurs à l'in-

fluence des éclipses et d'autres phénomènes célestes, parce qu'ils en sont ordinairement suivis, il faudra dire :

Ce qui suit ordinairement quelque chose doit en être considéré comme l'effet ;

Or l'apparition d'une éclipse ou d'un autre phénomène céleste de quelque importance est ordinairement suivie de calamités sur la terre :

Donc ces calamités doivent être attribuées à ces phénomènes.

La majeure qu'il a fallu donner à ce raisonnement pour le rendre complet se montre d'une fausseté palpable. Que d'exemples ne voyons-nous pas, en effet, tous les jours, dans la nature de faits qui se succèdent, même ordinairement, sans avoir entre eux la moindre connexion, sans exercer aucune influence l'un sur l'autre, par exemple, les différentes productions de la terre, chacune à leur époque?

Soit donné ce ridicule *sophisme de grammaire*, cité par Sénèque [1] :

> Un rat est une syllabe ;
> Or un rat ronge du fromage:
> Donc une syllabe ronge du fromage.

Pour démontrer le vice de ce sophisme, il suffit de faire remarquer que le moyen terme *rat* n'y est pas identique, puisqu'il signifie deux choses tout à fait différentes ; et, encore, qu'il y a quatre termes dans ce syllogisme.

3° La méthode syllogistique donne à l'esprit l'*habitude de la précision et de l'exactitude*. On peut abuser de la forme syllogistique, et par le fait on en a souvent abusé et on l'a fait dégénérer en un mécanisme puéril ; cependant cette méthode, bien entendue, est d'un grand secours pour l'esprit humain. Un raisonnement qui ne se prête pas à être mis sous cette forme est légitimement suspect : au contraire, la démonstration de la vérité s'y adapte tout naturellement

[1] Epist. XLVIII : *Mus syllaba est ; mus autem caseum rodit : syllaba ergo caseum rodit.*

d'elle-même : « L'art syllogistique, a dit M. Cousin [1], est tout au moins une escrime puissante, qui donne à l'esprit l'habitude de la précision et de la rigueur. C'est à cette mâle école que se sont formés nos pères : il n'y a que de l'avantage à y retenir quelque temps la jeunesse actuelle. » En effet, l'usage de ramener incessamment l'argumentation à une forme régulière et précise, oppose une digue efficace aux divagations si ordinaires à un âge surtout où l'imagination domine encore sur la raison. L'influence de la méthode syllogistique s'est fait sentir d'une manière frappante dans la formation des langues modernes, et spécialement dans celle de *la langue française*. Par les habitudes sévères qu'elle a imposées au langage humain, la scolastique a appris aux peuples modernes à s'exprimer comme le demandent la raison et l'ordre logique des idées. De là l'extrême clarté qui distingue la plupart des idiomes modernes, et en particulier la langue française ; car la clarté se conçoit comme une suite naturelle de l'exactitude de la pensée jointe à la précision du langage.

On se sert de la méthode syllogistique dans toutes les sciences, mais principalement dans les sciences philosophiques, dans les sciences mathématiques, et en particulier dans la géométrie : la démonstration d'un théorème n'est pas autre chose, au fond, qu'une suite de syllogismes.

Le syllogisme ne se formule pas toujours expressément ; cependant tout acte raisonné a pour principe un *syllogisme mental*, le plus souvent implicite, il est vrai, mais que la réflexion ferait aisément apercevoir, si l'on cherchait à s'en rendre compte.

Malgré l'utilité incontestable de la méthode syllogistique, il faut savoir reconnaître qu'elle est sujette dans son emploi à un certain nombre d'*abus*.

1° L'emploi assidu de cette méthode dégénère facilement en *routine* et en une sorte de mécanisme logique, par lequel des formules, qui ne sont pas même toujours

[1] Circulaire du 17 juillet 1840.

exemptes d'erreur, se substituent au travail propre de la pensée ;

2° L'emploi de cette méthode, si l'on n'en use sobrement, finit par devenir d'une *monotonie* fastidieuse ;

3° Souvent l'art syllogistique tombe dans un *excès de subtilité,* par des distinctions insaisissables au commun des hommes ;

4° L'usage *trop exclusif* du syllogisme, même dans les sciences philosophiques, serait un *formalisme exagéré,* et dans les sciences d'observation il ferait *obstacle au progrès.*

CHAPITRE IV

DE LA MÉTHODE DANS LES DIFFÉRENTS ORDRES DE SCIENCES.

On a vu précédemment en quoi consiste la méthode considérée en général et dans l'ensemble de ses procédés, c'est-à-dire dans ce qui en forme le fond commun pour toutes les branches des connaissances humaines; on sait cependant que la marche de l'esprit humain n'est pas absolument identique dans toutes les parties de nos études.

Il est bien vrai qu'il n'y a aucun des *procédés* ou des *moyens auxiliaires* de la méthode qui soit totalement étranger à une seule des branches de nos connaissances; ainsi l'analogie, l'induction, la déduction, la forme syllogistique, les définitions, les divisions, etc., *trouvent leur application dans toutes les sciences.* Cependant il est de fait que, parmi ces procédés et ces moyens, les uns sont d'une application plus spéciale dans telle science, et les autres dans telle autre science, par exemple, l'induction est d'un

plus fréquent usage dans les sciences physiques ; et le syllogisme, dans les sciences mathématiques.

Les branches si variées de la science humaine, tout en tenant compte des différences accessoires, peuvent se ranger en trois classes, *au point de vue de la méthode :* les *sciences d'observation*, les *sciences de raisonnement, les sciences de nature mixte.* Les premières ont pour point de départ et pour condition essentielle *l'examen des faits que nous pouvons percevoir par nos facultés ;* les secondes ont pour principe dominant *des conceptions et opérations rationnelles ;* dans les sciences de nature mixte, aucun de ces éléments ne domine d'une manière absolue. Il doit être bien entendu qu'il y a de l'observation dans les sciences de raisonnement, et du raisonnement dans les sciences d'observation ; mais on dénomme ainsi chacun de ces deux ordres de nos connaissances d'après le caractère qui y domine.

I

De la méthode dans les sciences d'observation.

On distingue deux sortes d'observations : l'une de l'âme sur le dehors par l'intermédiaire des sens, c'est l'*observation sensible* ou *externe ;* l'autre de l'âme sur elle-même, c'est l'observation *psychique* ou *interne.* De là découlent *deux sortes de sciences d'observation :* les sciences *physiques et naturelles,* et les sciences *psychologiques* dans leur partie expérimentale. Nous traiterons en premier lieu de la méthode dans les sciences physiques et naturelles, à cause de leur étendue et du grand nombre de faits observés, et, en second lieu, de la méthode dans l'étude des phénomènes de l'âme.

1° Sciences physiques et naturelles.

La dénomination de sciences physiques, considérée en elle-même et dans son acception la plus générale, est ap-

plicable à toutes les sciences qui ont pour objet *les êtres matériels ;* cependant il est reçu de donner plus spécialement le nom de *sciences physiques* aux sciences qui étudient la *matière inorganique*, et le nom de *sciences naturelles* à celles qui étudient la *matière organisée.*

Les sciences physiques comprennent : la *physique* proprement dite, la *chimie*, la *géologie*, l'*astronomie* ; les sciences naturelles comprennent la *zoologie* et la *botanique*, auxquelles se rattachent l'*anatomie* et la *physiologie*. Plusieurs de ces sciences ont un caractère *mixte*, comme la chimie qui emprunte une partie de ses éléments au règne organique, et l'astronomie qui se lie étroitement aux sciences mathématiques.

Les corps sont essentiellement multiples et divisibles ; tout être matériel a sa forme et son étendue propres, possède l'impénétrabilité, la pesanteur, etc., et chaque espèce, organique ou inorganique, est douée des qualités qui la distinguent des autres espèces.

Toutes ces propriétés du monde matériel se présentent d'abord à l'esprit comme une synthèse confuse : ce n'est qu'en les étudiant chacune à part, au moyen de l'abstraction et de l'*analyse*, qu'on parvient à s'en faire une idée claire et distincte ; mais on conçoit aussi qu'il soit nécessaire de reconstituer une *synthèse* méthodique de ces éléments épars, pour en former une science. On peut se rappeler les explications qui ont été données là-dessus au chapitre II.

Dans l'application de la *méthode* aux *sciences physiques*, on fait plus particulièrement usage des *procédés* et *moyens auxiliaires* que nous avons décrits dans la section première du chapitre précédent, savoir : l'*observation*, l'*expérimentation*, l'*analogie*, l'*induction*, les *classifications*, les *hypothèses*.

Toutefois l'usage des procédés décrits dans la section II y entre aussi pour une part plus ou moins considérable. Ainsi, après avoir constitué la science en constatant les lois qui régissent les phénomènes de la nature, on formule

des *définitions* exactes de chacune des parties de la science, et l'on en trace des *divisions* régulières ; de même encore *on déduit* des lois physiques déterminées par l'induction, *des applications sans nombre dans les arts et dans l'industrie.* Les sciences physiques peuvent aussi fournir matière à des *démonstrations* et à l'emploi du *syllogisme.*

2° Psychologie expérimentale.

Il y a dans la science de l'âme, ou la psychologie, un grand nombre de questions qui portent immédiatement sur des faits, et que l'observation suffit pour résoudre ; telles sont celles qui se rapportent aux phénomènes d'activité spontanée ou volontaire, d'entendement ou de sensibilité, que nous révèle la conscience.

Ces questions de fait, dont tout le monde comprend l'importance, ne sont cependant pas celles qui intéressent le plus vivement l'esprit humain dans l'étude de lui-même ; et ce n'est que très-tard qu'on en a fait une étude suivie et régulière. Les philosophes se sont posé sur l'âme des questions telles que celle-ci : quelle est la nature de l'âme ? est-elle distincte du corps ? existera-t-elle après le corps ? quel est son mode d'union avec le corps ? avant d'étudier sérieusement quelles sont les facultés de l'âme, de quelle manière agissent ces facultés, de quelle nature sont les faits qui nous en révèlent l'action.

L'étude méthodique des facultés de l'âme et des phénomènes psychologiques considérés comme tels, à part toute question ultérieure, ne date guère que de la fin du dernier siècle, dans les travaux de l'école écossaise, travaux du reste fort incomplets, malgré les progrès incontestables qu'ils ont fait faire à la science.

Dans cette étude, qui constitue la *Psychologie expérimentale*, le but de l'observateur doit être de découvrir, par l'*analyse* des phénomènes, les principes originels qui les produisent et les lois selon lesquelles ces principes agissent ; puis d'expliquer *synthétiquement* par ces principes et leurs lois les phénomènes qui en émanent. Ainsi l'obser-

vation nous fait reconnaître comme une *loi* de la mémoire que les souvenirs ne s'éveillent en nous que s'ils sont suscités par quelque idée antérieurement présente à l'esprit, et cette loi nous donne l'explication de tels et tels de nos souvenirs. L'investigation expérimentale présuppose quelques *vérités premières*, évidentes par elles-mêmes, comme la certitude de la conscience, par exemple.

Quoique cette méthode, prise dans l'ensemble, soit analogue à celle qui est suivie par les sciences physiques et naturelles, il y a cependant plusieurs différences notables entre les deux sortes d'observations.

Sous un rapport, l'observation du monde de la conscience offre plus de facilité d'exécution et plus de garantie d'exactitude que l'observation du monde physique. On sait combien de sagacité, de patience, d'habileté à expérimenter, ont coûté les moindres découvertes dans les sciences physiques et naturelles, combien d'influences de toute espèce contrarient et dénaturent les expériences. Souvent il faut rapprocher et comparer une multitude d'êtres et de substances disséminés à la surface du globe ou enfouis dans les entrailles de la terre, ou même parfois attendre les révolutions des astres pour faire une observation. Mais, dans l'observation psychologique, l'homme porte en lui-même l'objet de son observation ; il peut en tout lieu, à toute heure, sans préparation et sans dérangement, y saisir les faits dans leur réalité actuelle, et y poursuivre le cours de ses recherches.

Malgré les facilités que présente l'observation interne, sous le rapport qu'on vient d'expliquer, elle est cependant moins pratiquée que l'observation du monde physique, et les progrès y sont beaucoup moins sensibles. Cela tient à plusieurs causes et difficultés spéciales.

1° Les opérations de l'esprit s'exécutent avec une extrême rapidité et presque toujours plusieurs simultanément : il suit de là qu'elles sont difficiles à saisir et à discerner ;

2° Il est de fait que notre attention se dirige naturellement beaucoup plus volontiers sur les choses extérieures

que sur les phénomènes qui se passent en nous. La multitude de nos besoins physiques et de nos rapports sociaux nous porte continuellement vers les objets du dehors ; nous avons pris dès l'enfance l'habitude d'y fixer notre attention, et il nous est très-difficile de nous replier sur le dedans ;

3° Dans ce regard de l'âme sur elle-même, pour peu qu'il se prolonge et qu'il ait de profondeur, la vue se trouble aisément, l'attention se relâche et l'observation reste imparfaite ;

4° Nous ne pouvons observer les phénomènes de l'âme que sur nous-mêmes, et quand notre raison est déjà bien développée : alors les éléments de la formation primitive nous échappent nécessairement et notre étude demeure toujours incomplète.

Ces obstacles sont graves sans doute, mais on les surmonte en grande partie par l'attention soutenue d'une volonté persévérante.

Nous trouvons dans l'un des plus profonds psychologistes de notre temps quelques avis propres à guider utilement dans l'étude des faits internes.

Les premières données de l'observation interne sont connues de tout le monde. Ainsi, tout homme a une idée au moins confuse des principaux phénomènes de conscience. Personne n'ignore ce que c'est que sentir, désirer, délibérer, vouloir, connaître, se souvenir, croire, etc. Mais, au point de vue de la science, dans l'observation de la nature humaine, « ce qu'il s'agit de découvrir, c'est ce qu'il y a de constant, de régulier, d'invariable, dans ses opérations ; et, pour le découvrir, ce n'est point assez de la *surprendre,* il faut savoir l'*interroger*. Il faut, si l'on peut s'exprimer ainsi, *la mettre à l'épreuve* dans des cas différents, lui faire répéter une opération sous des influences diverses, afin de distinguer les circonstances variables qui appartiennent au lieu, au temps, à l'éducation, à mille causes accidentelles et qu'il faut abandonner au peintre de mœurs, et les circonstances constantes qui appartiennent à la nature

humaine et qui doivent trouver place dans la science, en un mot, pour la science des faits internes, il faut *savoir d'abord expérimenter*. Mais... il ne suffit pas de *savoir observer*, il faut avoir le courage de ne voir dans les faits constatés que ce qui y est, et de n'en tirer que les *inductions* qui en sortent rigoureusement [1]. »

II

De la méthode dans les sciences de raisonnement.

Les sciences dites *de raisonnement* sont celles qui ont pour point de départ et pour objet principal, non des faits et leurs lois, mais des conceptions de la raison, avec les conséquences qui en découlent.

Les principales entre ces sciences sont : la *logique*, qui est tout à la fois une théorie et une application du raisonnement ; les *sciences abstraites*, telles que la *métaphysique générale*, ou l'*ontologie*, c'est-à-dire la science de l'être, et les *sciences mathématiques*, qui se désignent plus spécialement sous le nom de *sciences exactes*, à cause de la rigueur de leurs résultats ; la *psychologie* dans sa partie *rationnelle*, c'est-à-dire dans l'étude de la nature de l'âme, et diverses parties d'autres sciences.

Dans les sciences de raisonnement comme dans les sciences d'observation, on fait usage de l'*analyse* et de la *synthèse*, et, en général, les divers procédés de la méthode peuvent servir, plus ou moins, dans chacun de ces deux ordres de sciences. Cependant, de même que plusieurs *moyens auxiliaires* de la méthode sont plus particulièrement applicables aux sciences d'observation, de même la méthode dans les sciences *de raisonnement* a aussi ses moyens et ses procédés qui lui sont plus spécialement

[1] *Préface* de Th. Jouffroy sur les *Esquisses de philosophie morale* de Dugald Stewart, p. XXXIV-XXXVI.

propres : ce sont la *définition*, la *division*, les *axiomes*, la *démonstration*, la *déduction*, le *syllogisme*.

Toutefois les procédés qui appartiennent principalement aux sciences d'observation sont loin d'être étrangers aux sciences du raisonnement L'*induction*, bien qu'elle ait pour base des données fournies par l'expérience, est en elle-même une opération *rationnelle*. — L'esprit sait trouver de l'*analogie* entre les *idées* qu'il compare, comme il en trouve entre les faits qu'il observe. — Personne n'ignore qu'il y a des raisonnements *hypothétiques*. — Dans les mathématiques on fait abstraction de la matière, mais ce n'est qu'après avoir reconnu par l'*observation* et par l'expérience la solidité et les formes des corps.

III

De la méthode dans les sciences de nature mixte.

Il y a plusieurs sciences qui ne sont proprement ni des sciences d'observation ni des sciences de raisonnement, mais qui participent des unes et des autres. Différentes de celles qui ont pour objet, soit la nature matérielle, soit de pures conceptions de notre esprit, elles ont généralement pour but *la connaissance des faits et des lois de la nature spirituelle* : on est convenu de les désigner sous le nom de *sciences morales*.

Voici quelles sont les principales : la *psychologie*, la *morale* proprement dite ou la science des devoirs ; le *droit*, naturel ou positif, la *politique* ou la science du gouvernement, l'*histoire* ou le récit et l'explication des événements.

Dans ces sciences, on étudie les faits et on en constate les lois de la même manière que dans les sciences physiques, sauf quelques différences accessoires : il y a donc lieu de

leur appliquer, en une certaine mesure, les méthodes d'*observation*, d'*expérimentation*, de *classification*, d'*induction*. En même temps, on y tire les conséquences des principes de la même manière et souvent avec la même sûreté que dans les sciences exactes. Il y a des théorèmes moraux aussi parfaitement démontrés que les théorèmes des mathématiques, des axiomes moraux aussi clairs que ceux de la géométrie : par exemple, il est aussi évident que *nous ne devons pas faire à autrui ce que nous trouverions injuste qu'on nous fît à nous-mêmes*, qu'il l'est que *la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre*. Il y a donc lieu de faire usage dans les sciences morales d'*axiomes*, de *définitions*, de *démonstrations* et de *syllogismes*. On voit que, d'après la nature de ces sciences, il n'y a aucune des deux classes de procédés précédemment décrites, qui y domine positivement sur l'autre, et que la méthode à leur appliquer est une *méthode mixte*.

Parmi les sciences de nature mixte, il y en a qui se partagent naturellement en deux branches formant comme deux sciences distinctes, malgré le lien qui les unit, et dont l'une appartient aux sciences d'observation, tandis que l'autre appartient aux sciences de raisonnement : c'est le cas de la *Psychologie* C'est pour cette raison que nous avons traité de la *méthode dans la psychologie expérimentale*, à l'article des sciences d'observation, et rangé la *psychologie rationnelle* parmi les sciences de raisonnement. Mais dans la *Morale*, par exemple, l'étude des faits moraux *se combine constamment* avec l'application raisonnée des règles et des lois morales. Il en est de même pour d'autres sciences de nature mixte.

DE LA MÉTHODE DANS LA SCIENCE DE L'HISTOIRE

L'une des sciences morales, celle de l'*histoire*, exige une étude particulière au point de vue de la *méthode*. L'histoire repose sur le *témoignage des hommes* ; or le témoignage des hommes présente des caractères et doit être revêtu de

conditions qu'il importe de déterminer, et la *critique historique* s'appuie sur des *règles* qu'il est essentiel de faire connaître. C'est ce qui sera l'objet des paragraphes suivants.

§ I. *Autorité du témoignage des hommes.*

Nous obtenons par le *témoignage de nos sens* la connaissance certaine d'un grand nombre de faits qui ont lieu hors de notre âme, et nous en conservons le souvenir par la *mémoire* ; mais il est aussi un grand nombre d'autres faits extérieurs que nous ne pouvons constater directement et immédiatement par nous-mêmes : ce sont les faits dont nous ne sommes pas les témoins. Ces faits ne nous sont connus que par le *témoignage de nos semblables*, et, lorsque ce témoignage présente certains caractères et remplit certaines conditions, il est dans notre nature d'y croire aussi fermement qu'au témoignage de nos propres facultés.

Dans le premier âge, la croyance au témoignage de nos semblables nous est d'une nécessité absolue pour le soutien et le développement de notre vie, tant physique qu'intellectuelle. C'est en croyant au témoignage de nos semblables que nous apprenons à distinguer les aliments qui nous sont nécessaires, que nous connaissons nos parents, que nous apprenons la valeur des mots du langage, etc. Dans le cours de la vie, c'est par le même moyen que nous acquérons la connaissance d'une infinité de faits, tant de l'époque où nous vivons que des siècles qui nous ont précédés.

On entend par *témoignage des hommes*, en général, l'*accord d'un certain nombre d'hommes qui attestent un fait.* Or ce témoignage renferme deux choses : *le fait* qui est rapporté, et *les témoins* qui le rapportent. Les faits sont *contemporains* ou *passés*, *publics* ou *privés*, *importants* ou *peu importants*, *clairs* ou *obscurs*, *naturels* ou *surnaturels.* Les témoins sont *oculaires* ou *auriculaires*, les uns et les

autres peuvent être *historiques*. Les historiens sont *contemporains* ou *postérieurs*.

On assigne ordinairement au témoignage humain certaines conditions jugées nécessaires pour qu'il puisse être démontré infaillible dans toute la rigueur du terme ; ce qui n'empêche pas que la vérité ne puisse nous être transmise, d'une manière plus ou moins probable, ou même avec certitude, par un témoignage qui ne réunirait pas toutes ces conditions. Ces *conditions* sont : 1° que les faits soient *importants ;* 2° qu'ils soient *attestés par des témoins nombreux, qui n'aient pu être trompés ni trompeurs.*

PROPOSITION.

Le témoignage des hommes, moyennant certaines conditions, est un motif de certitude.

Preuve. Il arrive souvent que des faits d'une grande importance se passent en présence d'un grand nombre de témoins, par exemple, des expéditions militaires, des révolutions d'empire, etc. Or un grand nombre de témoins ne peuvent se tromper ni tromper sur des faits de cette nature.

1° Il est impossible qu'un grand nombre de témoins se trompent sur des faits importants. Pour que cela fût possible, il faudrait qu'un grand nombre de témoins, ayant prêté l'attention qu'excitent par eux-mêmes les événements importants, pussent croire voir ce qu'ils ne verraient pas, entendre ce qu'ils n'entendraient pas, etc. Or il répugne qu'il en soit ainsi ; autrement il faudrait supposer qu'un grand nombre d'hommes seraient atteints tous à la fois d'un véritable délire, ce qui équivaudrait au renversement des lois de la nature humaine. Donc, 1° on ne peut admettre qu'un grand nombre de témoins puissent se tromper sur des faits importants.

2° Un grand nombre de témoins ne peuvent tromper sur des faits importants : car il faudrait pour cela qu'un grand nombre de témoins s'accordassent en un même témoignage mensonger. Or, de la part d'une grande multitude d'hommes,

surtout en matière importante, un tel accord est impossible. En effet, outre qu'il faudrait étouffer le sentiment naturel qui porte tous les hommes à communiquer à leurs contemporains et à transmettre aux âges futurs les événements importants tels qu'ils se sont passés, il est de fait que, dans une grande multitude, les caractères sont différents ainsi que les passions, les préjugés, le genre d'esprit, les habitudes, etc. Presque toujours, dans les grands événements, des intérêts opposés se trouvent en présence, comme par exemple, dans les révolutions, dans les luttes des nations l'une contre l'autre. Or, supposé toutes ces différences, il est impossible qu'un motif commun réunisse les témoins en un même témoignage mensonger : car ce qui plairait aux uns ne manquerait pas de déplaire aux autres ; et, si les uns tentaient d'accréditer le mensonge, il y aurait réclamation de la part des autres. Donc, 2° un grand nombre de témoins ne peuvent tromper sur des faits importants ; précédemment il a été prouvé qu'ils ne peuvent se tromper sur ces mêmes faits : donc le témoignage des hommes, moyennant certaines conditions, est un motif de certitude.

On peut se rappeler, en confirmation de cette preuve, quelques-uns des événements les plus frappants de l'histoire ; et l'on se convaincra qu'il est un grand nombre de faits sur lesquels le doute est aussi impossible et la certitude aussi complète que sur les vérités mathématiques. Par exemple, l'existence et les grandes actions de Jules César, les règnes de Charlemagne, de saint Louis, de Louis XIV, le règne de Louis XVI, sa condamnation et sa mort, les événements qui signalèrent le gouvernement républicain et l'Empire.

Le témoignage se multiplie en quelque sorte, et se renouvelle dans le cours des siècles, pour ce qui concerne les grands événements et les grands personnages historiques, en ce qu'ils se lient à une infinité de faits qui ne peuvent s'expliquer que par eux : c'est ainsi, par exemple, que la fin du gouvernement républicain à Rome et toute la suite de l'empire des Césars se rattachent au grand nom de Jules César.

OBJECTIONS.

Première objection. — On doit regarder comme seulement probable ce qui n'est qu'une réunion de probabilités. Or le témoignage des hommes n'est qu'une réunion de probabilités, savoir, une réunion de témoignages individuels dont chacun ne produit qu'une probabilité. Donc on ne doit regarder la vérité du témoignage des hommes que comme probable.

Réponse. On nie la mineure. En effet, le témoignage d'un grand nombre de personnes, sous le rapport de la valeur démonstrative, ne doit point se considérer dans ses éléments isolés, mais bien comme formant un tout moral qui tire sa force du conflit des passions, des préjugés, des intérêts, etc., caractères qui ne se trouvent pas dans un témoignage individuel ; d'où il suit que le témoignage d'un grand nombre de personnes, joint d'ailleurs à l'importance des faits, est autre chose qu'une simple réunion de probabilités.

Instance. On ne peut déterminer, d'une manière bien précise, combien il faut de témoignages pour qu'à la probabilité succède la certitude. Donc le témoignage, même d'un grand nombre, demeure toujours une pure réunion de probabilités.

Réponse. On nie la conséquence. On peut à juste titre, juger que l'on possède la certitude et non simplement des probabilités, lorsque l'on adhère si fermement à la vérité d'un fait, que le doute est impossible et que celui qui prétendrait douter de cette vérité serait universellement regardé comme un insensé. Or il y a beaucoup de faits à la vérité desquels on adhère ainsi, sans que l'on puisse déterminer, d'une manière précise, le nombre de témoignages individuels nécessaire pour se former une telle adhésion. De ce genre sont les faits cités plus haut à l'appui de la preuve. On ne pourrait sans doute, même à l'égard de semblables faits, déterminer avec précision le nombre de témoignages requis pour la certitude. Cependant on sait, par une estimation morale généralement admise, que la connaissance de

ces faits repose sur un témoignage qui porte indubitablement le caractère de l'infaillibilité.

De cette assertion, que le témoignage ne peut produire qu'une probabilité, résulteraient des conséquences telles que celles-ci : savoir, que l'existence de l'Angleterre, de l'Italie et autres royaumes de l'Europe, ne serait pas certaine, mais seulement probable pour un Français qui n'aurait pas visité ces contrées ; chose tellement absurde que celui qui la soutiendrait sérieusement serait regardé par tout le monde comme atteint d'une véritable démence.

Donc, de ce que nous ne pouvons déterminer..., on n'a pas le droit de conclure, etc.

DEUXIÈME OBJECTION. — Une certitude qui diminue à mesure que l'on s'éloigne de l'époque des faits ne peut sans doute pas être regardée comme une certitude réelle et proprement dite. Or la certitude que l'on attribue aux faits passés diminue à mesure que l'on s'éloigne de l'époque où les faits se sont passés : ainsi l'on est plur sûr des faits dont on a été soi-même témoin que de ceux qu'on a entendu raconter, plus sûr des faits que l'on tient de témoins oculaires et contemporains, que de ceux que l'on tient de témoins postérieurs aux faits. Donc la certitude attribuée aux faits passés ne peut être regardée comme une certitude réelle et proprement dite

Réponse. On nie la mineure. Il est des faits éclatants et de la plus haute importance, à l'égard desquels la certitude se transmet intacte jusqu'à la postérité la plus reculée, puisqu'on ne peut assigner, même daus une longue suite d'âges, aucune époque où des faits de cette nature eussent pu être altérés. S'il y avait quelque raison de croire cette altération possible, ce serait parce que l'erreur pourrait s'introduire plus facilement dans les temps postérieurs qu'à l'époque contemporaine. Or cette raison n'existe pas pour les faits revêtus des conditions requises. En effet, les diverses générations d'hommes, dont la succession perpétue la société humaine, ne disparaissent pas subitement et en un instant de la scène du monde ; mais elles se succèdent

et se remplacent insensiblement, de telle sorte que plusieurs générations subsistent toujours en même temps : car les pères et les fils, et même les fils de ceux-ci, vivent ensemble. Si l'on fait la somme de toutes les familles qui composent la société à un point quelconque du temps, on trouvera qu'il existe en même temps sur la terre des hommes de tout âge ; et ce mélange perpétuel de tant d'âges divers, enchaînés les uns dans les autres, rend toute fraude impossible sur les faits éclatants, parce que si l'erreur tentait de s'introduire, il y aurait toujours un assez grand nombre de personnes qui seraient dans le cas de s'en apercevoir, et qui ne manqueraient pas de réclamer, se fondant surtout sur la raison que rien de semblable ne leur eût été transmis précédemment par leurs pères. Indépendamment même du mélange de plusieurs âges, on peut dire que les hommes du même âge offrent, dans une grande multitude, une diversité de caractères, de passions et d'intérêts qui rendrait tout complot contre la vérité impossible.

Au fond nous sommes tellement convaincus que la certitude des faits éclatants ne diminue pas en traversant les âges, qu'il est aussi impossible à un homme sensé de douter, par exemple, de l'existence d'Alexandre ou de l'empereur Auguste, et des principaux événements de leur règne. que du règne de Louis XIV, et de douter du règne de Louis XIV, que des événements de notre histoire contemporaine. Il y a plus : c'est que, sous un rapport, la certitude paraîtrait plutôt croître que diminuer par le laps de temps, parce qu'alors les faits seraient consacrés par la sanction du temps, et auraient été longtemps éprouvés au creuset de la critique.

Troisième objection. — De tout temps on a cru, sur la foi du témoignage des hommes, comme faits réels, des choses qui plus tard ont été reconnues pour fabuleuses : telles sont les fictions sur les héros de la mythologie, certaines histoires apocryphes, comme on en trouve chez toutes les nations, certaines légendes du moyen âge. Donc il n'y a pas de moyen de distinguer le vrai du faux dans le témoignage

des hommes. Conséquemment, ce témoignage ne peut être considéré comme un motif de certitude.

Réponse. On distingue l'antécédent. De tout temps on a cru, sur la foi du témoignage des hommes non revêtu des conditions requises, des choses fabuleuses..., on l'accorde ; sur la foi d'un témoignage revêtu des conditions requises, on le nie.

Il est vrai que de tout temps on a cru, d'après le témoignage des hommes, des faits reconnus depuis pour fabuleux ; mais le témoignage sur lequel se fondait la croyance à ces faits n'était pas revêtu des conditions requises, et alors il n'y avait pas de raison suffisante pour y ajouter foi : on ne peut, en conséquence, en rien inférer contre ceux qui s'appuient sur un témoignage revêtu de ces conditions. Les faits allégués dans l'objection ne sont pas revêtus des conditions requises ; car, ou ce ne sont pas des faits importants, ou, s'ils sont importants, l'on ne peut invoquer à l'appui de ces faits un témoignage digne de foi et réellement suffisant pour satisfaire une judicieuse critique ; il en est même qui sont en opposition avec des faits authentiques, bien connus pour tels. D'ailleurs ils n'ont pu soutenir l'épreuve de la critique.

On s'est borné, dans cette réponse, à indiquer quelques *principes de solution*, sans entrer dans un détail de faits qui aurait mené trop loin.

FAITS SURNATURELS.— Le témoignage des hommes donne la certitude sur les *faits surnaturels*, tout aussi bien que sur les faits naturels ; car, si ces deux sortes de faits diffèrent quant à leur cause, surnaturelle pour les uns, naturelle pour les autres, les uns et les autres, en tant que faits, tombent également sous le témoignage ; et les témoins, supposés dans les conditions voulues, ne peuvent pas plus se tromper, ni tromper, sur les uns que sur les autres. 1° Les témoins ne peuvent pas plus se tromper sur les faits surnaturels que sur les faits naturels, parce que les faits surnaturels ne sont pas moins accessibles aux sens que les autres. Par exemple, l'apparition d'une croix au milieu des

airs, en présence d'un grand nombre de témoins, est aussi facile à constater, comme fait, que tout autre phénomène visible. 2° Les témoins ne peuvent pas plus se tromper sur des faits surnaturels que sur des faits naturels; car on peut appliquer aux faits surnaturels toutes les raisons que l'on fait valoir à ce sujet pour les faits naturels, savoir : la tendance naturelle à transmettre les faits importants tels qu'ils se sont passés, la diversité des caractères, des passions, des intérêts, etc.

§ II. *Règles de la critique historique.*

On vient de démontrer, à l'article précédent, que le témoignage des hommes, revêtu de certaines conditions, est un organe infaillible de la vérité; mais on n'y a parlé de ces conditions que d'une manière générale et sommaire, et sans tenir compte de la différence des formes du témoignage. Cependant il existe à l'usage de ceux qui veulent faire une étude raisonnée de l'histoire, un certain nombre de *principes d'appréciation*, connus sous le nom de *Règles de la critique historique*, dont il importe de donner connaissance. Ces règles sont applicables, les unes à toute espèce de témoignage humain, les autres à chaque forme de témoignage en particulier.

Le témoignage des hommes peut se produire sous trois formes distinctes : la tradition orale, l'écriture, qui se nomme plus spécialement l'histoire, et les monuments.

TRADITION. — La tradition ou transmission *orale*, qu'on appelle simplement la *tradition*, consiste *en ce que les faits se transmettent de bouche en bouche par une série non interrompue de témoignages depuis l'époque où les faits se sont passés*. Il faut distinguer dans toute tradition la *substance des faits* et leurs *circonstances essentielles et caractéristiques*, d'avec les *circonstances moins graves* et les *particularités accidentelles :* ces dernières sont souvent défigurées par l'imagination des hommes.

HISTOIRE. — On entend spécialement par *histoire* une

tradition écrite, soit *manuscrite*, soit *imprimée;* c'est un *assemblage de faits liés ensemble par une narration suivie.*

Les principales *sources* de l'histoire sont les *pièces originales* et *authentiques*, comme les chartes et diplômes, les édits des souverains, les déclarations de guerre, les traités de paix ou d'alliance, les dépêches des ministres et des généraux d'armée, les jugements des tribunaux, les actes publics et légaux des particuliers, etc. Ce sont là les *documents originaux* de l'histoire, et le fondement le plus sûr de la certitude historique : on les trouve souvent reproduits à la suite des histoires particulières sous le titre de *pièces justificatives*.

On distingue dans le témoignage de l'histoire trois caractères qui en constituent l'infaillibilité, savoir : l'*authenticité*, l'*intégrité* et la *vérité*.

L'*authenticité* d'une histoire consiste *en ce qu'elle soit de l'auteur auquel on l'attribue et de l'époque qu'on lui assigne*. L'*intégrité* consiste *en ce que l'histoire n'ait subi aucune altération*. Une histoire peut être altérée par *interpolation*, c'est-à-dire par l'insertion d'un mot, d'une phrase, dans un texte; par *mutilation*, par *substitution*, par *addition*. La *vérité* consiste *en ce que les faits se soient réellement passés tels qu'ils sont racontés*. On dit la *vérité* d'une histoire et la *véracité* d'un historien. Une histoire et un historien peuvent être dits *véridiques*.

Monuments. — On donne le nom de monument à tout mode de transmission des faits qui n'est *ni la tradition, ni l'histoire*. C'est en général *un signe public quelconque propre à transmettre à la postérité la mémoire d'un fait.*

Il a existé sans doute des monuments chez les peuples peu avancés en civilisation, avant même qu'on y fît usage de l'écriture pour fixer la mémoire des faits. C'étaient simplement, ou un monceau de pierres, ou un simple tertre, ou quelque autre ouvrage du même genre : mais depuis lors l'art des monuments s'est perfectionné, et on en distingue aujourd'hui d'un grand nombre de sortes; ce sont les médailles, les inscriptions, les statues, les colonnes,

les bas-reliefs, les arcs de triomphe, les peintures, etc.

Outre ces monuments proprement dits, et qu'on peut appeler *directs*, parce qu'ils sont, de leur nature, positivement destinés à transmettre des faits, on considère comme *monuments indirects tous les ouvrages de l'homme qui peuvent devenir les signes de quelque fait*, sans avoir eu d'abord cette destination par eux-mêmes. Ainsi les objets d'art, les constructions de toute espèce, tels que ponts, chaussées, canaux, etc., les ruines d'édifices, les restes ou les débris d'une infinité d'objets qui ont été au service de l'homme, nous rendent témoignage de l'état des arts, de l'industrie et des usages divers dans les siècles passés.

L'*art de juger de la valeur des témoignages qui constituent l'histoire* se nomme la *critique historique*. On entend alors par ce que l'on appelle, en général, l'*histoire*, l'ensemble de tous les témoignages humains. La critique historique a ses règles, comme tout autre art ; les unes, ainsi qu'on l'a dit plus haut, sont communes, et les autres spéciales.

RÈGLES COMMUNES DE CRITIQUE HISTORIQUE.

Pour que le témoignage des hommes produise la certitude ou au moins une forte probabilité, plusieurs conditions doivent être remplies, soit du côté des faits, soit de la part des témoins.

RÈGLE I. Il faut que les faits en question aient eu assez d'*importance* pour fixer d'une manière sérieuse l'attention des témoins.

II. Que les faits soient de telle nature qu'ils aient pu être observés sans une très-grande difficulté.

III. On exige ordinairement que les témoins aient été *en grand nombre*, afin d'avoir une garantie solide contre toute chance d'erreur ou de fraude, dans la diversité des caractères, des intérêts, des préjugés[1], etc. Il faut remarquer ce-

[1] Voyez la *Preuve*, p. 292.

pendant qu'un nombre médiocre de témoins peut suffire en certains cas : 1° s'il est constaté que les témoins avaient tout à perdre et rien à gagner par leur témoignage ; 2° s'ils ont parlé devant des personnes intéressées à les démentir et ne courant aucun risque à le faire, et qui cependant ne l'ont pas fait.

IV. Les témoignages *contemporains*, en général, doivent être préférés aux témoignages non contemporains, et même un seul contemporain à plusieurs non contemporains. La raison en est claire : c'est que les témoignages postérieurs ne peuvent avoir d'autorité que celle qui découle des sources contemporaines. On entend par l'époque contemporaine le temps qui correspond à la vie d'un homme et un certain nombre d'années après.

V. Il doit être constant que les témoins n'ont été poussés, ni par aucun *intérêt*, ni par l'*esprit de parti*.

RÈGLES SPECIALES POUR LA TRADITION.

Règle I. Il faut qu'une tradition orale soit exprimée dans toute sa durée par des organes assez *nombreux* pour que toute illusion et toute complicité d'imposture aient été impossibles.

II. Il faut qu'on puisse s'assurer que la tradition a été *constante* et *uniforme*, c'est-à-dire qu'elle n'a pas souffert d'interruption et qu'elle n'a pas varié dans sa substance ni dans ses circonstances caractéristiques.

III. Il faut qu'on puisse être assuré que la tradition *date de l'époque des faits :* sans cette condition radicale et essentielle, une tradition n'est d'aucune valeur positive.

Or on ne peut être assuré par le seul fait de l'existence d'une tradition, que cette tradition remonte à l'époque où les événements ont eu lieu, qu'autant qu'il s'agit de faits *publics* et *d'une grande importance*, tels que des révolutions d'empire ou quelque grande catastrophe dans la nature, etc., parce qu'en ce cas il est impossible d'assigner, même dans une longue suite d'âges, aucun temps où des

faits de ce caractère eussent pu être *supposés* [1] ; mais pour les faits de médiocre importance, et pour les circonstances accessoires, même des faits graves, une tradition n'est sûre que si elle s'appuie sur des documents ou des monuments significatifs, clairs et authentiques ; et alors c'est moins la tradition que ces monuments qui font autorité.

REGLES SPÉCIALES POUR L'HISTOIRE.

Une histoire, avons-nous dit, doit être *authentique*, *intacte*, *véridique* : il y a des règles pour constater cette triple qualité.

1° Pour l'authenticité.

RÈGLE I. Pour reconnaître l'authenticité d'une histoire et, en général, d'un ouvrage quelconque, il faut consulter les témoignages et les monuments, tant contemporains que postérieurs, afin de s'assurer que l'ouvrage a été *constamment et uniformément regardé comme étant de tel auteur et de telle époque*, qu'il a été cité au même titre par différents auteurs d'époques ou de contrées différentes. Ainsi, nous croyons authentiques les écrits de Cicéron, les Commentaires de César, les poésies de Virgile et d'Horace, parce que nous les trouvons toujours tenus pour tels dans les siècles qui nous ont précédés.

II. Il faut comparer le style et les caractères distinctifs de l'ouvrage avec le style et le caractère de l'écrivain connus d'ailleurs. Varron distinguait les véritables comédies de Plaute par la connaissance qu'il avait du style et du génie propres de ce poëte. Si le style d'un livre attribué à un auteur diffère totalement de sa manière d'écrire connue par d'autres ouvrages qui sont certainement de lui, il faut tenir ce livre pour *suspect*. Cependant cette considération seule n'est pas toujours décisive pour le déclarer positivement *apocryphe*, c'est-à-dire dépourvu d'authenticité ; car, soit à

[1] Voir pour le développement de cette proposition la réponse à la deuxième objection, p. 295.

raison de la diversité des matières ou des personnes, soit pour quelque autre cause, il n'est pas sans exemple que le même écrivain se montre très-différent de lui-même dans plusieurs de ses écrits. Ainsi saint Augustin a écrit plusieurs de ses sermons au peuple, dans un style très-différent de celui de ses écrits contre les païens ou les hérétiques.

Si on ne connaît d'un auteur qu'un seul ouvrage, celui dont on discute l'authenticité, il faut comparer cet écrit avec ce qu'on connaît de la même époque, conformément à la règle ci-après.

III. Un ouvrage porte des marques de *supposition*, quand on n'y voit pas empreint le caractère du siècle où il passe pour avoir été écrit ; quand il fait allusion à des usages, à des mœurs, à des institutions, à des systèmes postérieurs ; quand il est écrit d'un style qui n'appartient pas à l'époque qu'on lui assigne.

Au contraire, il peut arriver qu'un ouvrage que l'on ne trouve cité ni par les contemporains ni par les écrivains postérieurs, soit reconnu authentique par les seuls caractères de son style, comme cela eut lieu pour les fables de Phèdre, ouvrage dont on découvrit pour la première fois, au seizième siècle, quelques exemplaires manuscrits.

2° Pour l'intégrité.

RÈGLE I. Pour se convaincre de l'intégrité d'un ouvrage, on examinera si toutes les parties en sont bien liées entre elles, on comparera les uns avec les autres les exemplaires, soit manuscrits, soit imprimés, et, s'ils ne présentent que des différences légères, et sur des points qui ne sont pas essentiels, on jugera que l'ouvrage n'a pas été altéré *dans sa substance*. Au reste, il est tellement difficile de faire subir aux ouvrages connus des altérations essentielles, que l'on ne saurait citer aucun livre de quelque célébrité, qui ait été altéré de façon que les différentes copies se contredisent en des points importants.

II. Un ouvrage dans lequel il est fait mention de choses ou de personnes certainement postérieures à l'époque de

cet ouvrage doit être jugé *falsifié* ou *interpolé*. Il en est de même si on y trouve des termes et des expressions qui ne commencèrent à être en usage que longtemps après cette époque.

3° Pour la vérité.

RÈGLE I. Pour s'assurer de la vérité d'une histoire, il faut examiner si l'historien a écrit, non d'après des bruits incertains et sans fondement, mais comme ayant été témoin lui-même, ou ne parlant que d'après des relations dignes de foi ; et, dans le cas où il ne serait pas contemporain, s'il a écrit d'après une tradition constante ou d'après des monuments certains, s'il a puisé aux *sources*, c'est-à-dire s'il a consulté les *pièces originales et authentiques*.

II. Il faut examiner si, dans la manière d'écrire de l'historien, on ne découvre ni crédulité, ni préjugés, ni passion, autrement, il faudrait se tenir dans une juste défiance, surtout en ce qui touche à ses préjugés connus.

III. Le *silence universel* des auteurs contemporains et de ceux des siècles suivants, sur un fait qui a dû avoir la plus grande notoriété et produire une vive sensation, peut suffire pour infirmer un récit postérieur. Par exemple, on a répété presque universellement, depuis le douzième siècle jusqu'au dix-huitième, que, Bélisaire ayant encouru la disgrâce de l'empereur Justinien, cet empereur lui fit crever les yeux, et que Bélisaire, dépouillé de ses biens, fut réduit à mendier son pain dans les rues de Constantinople. Il est évident qu'un tel fait, s'il eût été réel, n'aurait pas pu être condamné à l'oubli depuis le sixième siècle, où on le suppose arrivé, jusqu'au douzième. Cependant ce n'est qu'au douzième siècle qu'on le trouve rapporté pour la première fois par Jean Tzetzès, « auteur sans jugement, qui a confondu la disgrâce de Jean de Cappadoce avec celle de Bélisaire... Depuis que la critique a épuré l'histoire, tous les écrivains judicieux se sont accordés à réfuter cette tradition fabuleuse [1]. »

[1] LEBEAU, *Histoire du Bas-Empire*, liv. XLIX.

Le silence de plusieurs auteurs contemporains n'est pas une raison de s'inscrire en faux contre certains faits historiques rapportés par d'autres contemporains, surtout quand il est visible que ceux qui ne font pas mention de ces faits avaient de fortes raisons de les passer sous silence.

IV. On doit tenir pour suspect un auteur qui cite les textes mutilés et altérés, et qui leur donne un sens différent de celui qu'ils ont par le contexte. Celui qui supprime en totalité ou en partie les documents contraires à son opinion doit aussi inspirer de la défiance.

RÈGLES SPÉCIALES POUR LES MONUMENTS.

RÈGLE I. Il faut qu'on puisse s'assurer que les monuments sont *authentiques,* c'est-à-dire qu'ils sont réellement l'œuvre de l'époque et des hommes auxquels on les attribue. Cette appréciation exige, en général, beaucoup d'érudition et de discernement. Il faut savoir se rendre compte des caractères du monument, tels que son style, sa conformité avec les productions analogues de la même époque, et de plus examiner s'il est d'accord avec les témoignages de l'histoire.

II. Lors même qu'on s'est assuré de l'authenticité d'un monument, si ce monument n'est pas accompagné d'une inscription qui l'explique, il reste encore une difficulté considérable, c'est celle de son *interprétation.* Pour être sûr de n'y pas tomber dans l'erreur, il faut joindre à la science une circonspection extrême, il faut souvent s'aider de la tradition et de l'histoire, et s'abstenir de se prononcer jusqu'à ce que le doute soit devenu impossible.

La tradition, l'histoire et les monuments s'interprètent et s'expliquent les uns par les autres, et se prêtent un mutuel appui. En général, les monuments sont plus populaires et mieux faits pour les masses ; mais ce sont les témoignages écrits qui réunissent le plus de conditions de clarté et de précision, et qui font connaître de la manière la plus détaillée et la plus explicite les faits de toute nature, les mœurs, les caractères, etc. Ils ont, en un sens, plus de

chances de conservation que les monuments eux-mêmes, parce que les écrits peuvent se transporter d'un lieu dans un autre, ce qui n'a pas lieu pour toutes sortes de monuments, et aussi à raison du grand nombre d'exemplaires qui existe souvent du même ouvrage.

Il est essentiel de remarquer au sujet de l'histoire, que le témoignage d'*un historien*, bien qu'un historien ne soit qu'un seul homme, équivaut cependant, si c'est un historien de quelque valeur, au *témoignage d'un grand nombre*, parce que l'écrivain parle en présence et, pour ainsi dire, au nom de toute la génération qui lui est contemporaine, et que celle-ci eût infailliblement réclamé, au moins contre toute erreur quant à la substance et quant aux circonstances graves des faits importants et publics.

Quelle que soit l'utilité bien reconnue des *règles* de la critique, il y a quelque chose qui ne peut se réduire en règles, et qui est cependant ce qu'il y a de plus sûr en cette matière, c'est *la sagacité et la bonne foi des critiques*. Il ne faut pas oublier non plus qu'il existe des faits, même très-anciens, attestés par une masse tellement imposante de témoignages de toute espèce, qu'il n a jamais été nécessaire de leur appliquer les règles d'une sévère critique.

CHAPITRE V

DES ERREURS ET DES SOPHISMES

La méthode est la marche que suit l'esprit humain pour arriver à une connaissance certaine de la vérité, c'est-à-dire à une connaissance qui exclut tout péril d'erreur ; et il est clair que ce but ne peut être atteint, si l'on n'écarte les causes qui mènent à l'erreur, c'est-à-dire à ce qui est précisément l'opposé de la vérité.

L'esprit humain, limité et imparfait de sa nature, est capable d'erreur comme de vérité : cette imperfection, jointe au mauvais usage de nos facultés, nous fait tomber effectivement dans une infinité d'erreurs de toute espèce. Notre volonté, notre sensibilité, notre intelligence même, conspirent en quelque sorte pour nous tromper. Des causes extérieures viennent encore se joindre à ces causes internes, déjà si nombreuses, et nous rendent les jouets de mille illusions. On voit que les *causes de nos erreurs* sont innombrables : nous nous bornerons à indiquer les principales. Indiquer les causes de nos erreurs, c'est déjà en signaler le remède : car le moyen de se garantir de l'erreur doit être, avant tout, d'éviter ce qui est de nature à y conduire. Si l'erreur était déjà entrée dans l'âme, il faudrait en combattre les causes par leurs contraires ; auquel cas il serait également nécessaire de connaître ces causes.

De plus, personne n'ignore que souvent l'erreur sait prendre le masque de la vérité ; comme la vérité, l'erreur a aussi ses arguments, et elle se revêt de formes trompeuses, que l'on appelle des *sophismes*.

Nous traiterons successivement des causes et des formes variées de l'erreur.

I

Des causes et des remèdes de nos erreurs.

Les causes de nos erreurs peuvent se ranger en deux classes : les causes *internes* et les causes *externes*.

§ Ier *Causes internes de nos erreurs.*

Les causes internes de nos erreurs se distinguent en causes *morales* et en causes *intellectuelles*. Les premières dépendent de la volonté et de la sensibilité, les autres tiennent surtout à l'imperfection de notre intelligence.

CAUSES MORALES.

1° *Les passions.* — Nous entendons uniquement ici, par le mot *passions*, certaines affections plus ou moins vives de notre âme, qui nous portent vers un objet ou nous en éloignent. Pour peu qu'on veuille essayer de se rendre compte des opérations de son âme, on s'apercevra sans peine que c'est bien plus souvent quelque inclination naturelle qui détermine nos jugements que la force réelle des raisons : c'est là ce qui a fait dire à La Rochefoucauld que « l'esprit est toujours la dupe du cœur [1]. » Les passions sont une source de préventions pour ou contre ; d'où il arrive que, sous leur influence, sans qu'on se l'avoue à soi-même, la plupart des jugements que l'on porte ressemblent fort à un parti pris à l'avance. En outre, les passions, pour peu qu'elles aient d'intensité, troublent la tranquillité de notre esprit, et nous ôtent par cela seul la faculté d'étudier avec calme les questions à résoudre.

Nous allons examiner en peu de mots quelques-unes des passions qui produisent les plus nombreuses erreurs.

Orgueil, amour-propre, envie. — La disposition de l'âme exprimée par ces mots est une des sources les plus fécondes d'erreur. Si l'orgueilleux s'est d'abord engagé dans un parti, ou s'il a avancé une opinion quelconque, il fermera les yeux à la lumière, et il accumulera les sophismes pour se faire illusion à lui-même et aux autres, plutôt que de reconnaître qu'il s'est trompé. Il préférera l'erreur à la vérité, si, pour embrasser la vérité, il faut désavouer ses premières idées. On conçoit les erreurs sans nombre qui doivent découler d'une telle disposition d'esprit.

Rien au monde ne rend plus crédule et plus accessible à la flatterie que l'orgueil. On peut tout faire accroire à l'orgueilleux, dès que ce que l'on dit tourne à sa louange, et rien n'est plus facile que de le conduire ainsi à des sottises

[1] *Maximes*, 102.

qui le rendent ridicule : aussi est-ce une expression reçue que de dire *un sot orgueil.*

L'orgueilleux, qui est presque toujours un envieux, est rarement juste appréciateur du mérite des autres, et sa tendance à les rabaisser pour s'élever lui-même lui dérobe le plus souvent le vrai, tant sur les autres que sur lui-même.

L'homme qui vit dans l'oubli de Dieu est toujours dominé par l'orgueil.

Quand l'homme n'est qu'à lui, tout l'homme est à l'orgueil,

a dit Racine fils[1].

Il n'y a de remède à l'orgueil que l'humilité.

L'*amour* et la *haine*. — En général les hommes approuvent sans examen ce que font leurs amis, tandis qu'ils trouvent mauvais ce que font leurs ennemis. Souvent il arrive qu'une action que l'on jugeait très-odieuse, tant qu'on en ignorait l'auteur, devient très-excusable lorsque l'on sait qu'elle a été faite par un ami. Au contraire, une action qu'on avait d'abord jugée digne d'éloge ne se trouve plus que d'un mince mérite, dès qu'on apprend qu'elle vient d'un homme pour qui on éprouve de l'antipathie. Sur les plus faibles indices, on regarde comme certain ce qui se raconte au désavantage d'un ennemi ; tandis que, s'il s'agissait d'un ami, on refuserait de se rendre à l'évidence même.

Un moyen de se préserver des erreurs qu'occasionnent l'amitié et la haine, ce serait d'appliquer, par la pensée, les faits et les circonstances dont il est question à des personnes avec lesquelles on n'a pas de relations particulières ; ou plutôt ce serait de se dépouiller des sentiments de haine, et de faire toujours dominer la raison sur les affections.

La *paresse*. — Peu d'hommes se dirigent dans leurs études par le pur amour de la vérité : c'est sous l'influence de la nécessité ou de quelque passion que la plupart des

[1] *Relig.*, ch. VI

hommes entreprennent leurs plus grands travaux. Dès lors on conçoit qu'ils se laissent facilement rebuter par les difficultés, lorsque ces motifs leur manquent. Souvent, pour s'épargner la peine d'un examen sérieux, on adopte un sentiment qui ne repose sur aucune base solide, et puis l'on en change sans plus de raison et avec la plus complète indifférence, ou bien l'on s'y attache opiniâtrément sans aucun motif, si ce n'est qu'il en coûte d'étudier les raisons qui pourraient faire changer d'avis.

On rencontre à chaque instant, dans la société, des idées inexactes ou hasardées, enracinées dans les esprits à la faveur de cette paresse intellectuelle, dont un des caractères les plus marqués est un *défaut d'attention* qui exclut tout examen approfondi. De cette même paresse d'esprit, jointe à une certaine *légèreté* ou *impatience* naturelle, résulte l'empressement à faire une synthèse avant d'avoir suffisamment analysé, ou à prononcer un jugement définitif avant d'être parvenu à l'évidence, ce qui produit l'habitude de la *précipitation* dans les jugements.

Chacun doit s'efforcer de surmonter par une énergique résolution cette paresse d'esprit, source de tant d'erreurs, et se bien persuader que ce n'est qu'à force de persévérance et de courage, que l'on parvient à dissiper les ténèbres qui obscurcissent notre intelligence.

On pourrait passer en revue, de la même manière, les passions diverses qui modifient les jugements des hommes, telles que l'*ambition*, l'*avarice*, la *colère*, etc., principalement *celles qui sont liées à quelque intérêt*, de fortune, d'honneur, d'indépendance, etc.

2° Les *défauts du caractère*. — On entend par *caractère* certaine disposition inhérente à l'âme, disposition en partie naturelle, en partie contractée par des actes devenus habituels.

Un caractère *trop facile* acquiesce trop promptement aux opinions des autres, et renonce trop aisément à ses propres convictions, souvent aux dépens de la vérité.

Un homme *opiniâtre* se jette dans l'excès contraire, et

refuse de se rendre, même aux preuves les plus évidentes. Lui donne-t on de bonnes raisons, il les écoute à peine ; et tandis qu'on lui répond, il n'est occupé le plus souvent qu'à chercher les moyens de soutenir ses propres idées.

Un homme d'un caractère *inégal*, considéré à deux époques différentes, ne juge pas la même question de la même manière : il se trompe donc dans l'un des deux cas.

Le caractère *présomptueux* se croit en état de prononcer sur toutes choses ; il lui semble qu'il serait indigne de lui d'hésiter sur quelque sujet que ce soit ; il décide donc souvent au hasard, et dès lors on ne doit pas s'étonner qu'il rencontre plus souvent l'erreur que la vérité.

« Délibère-t-on sur une affaire [1], les moyens les plus violents sont du goût de ceux qui ont du penchant à la *colère*. Les *timides*, au contraire, approuvent les moyens les plus doux ; et si leur caractère est porté à la *lenteur*, ils cherchent à renvoyer leur détermination à un autre temps. » Il est visible que le meilleur parti à prendre ne peut se rouver à la fois dans des opinions si contraires, et qu'il doit y avoir un milieu entre ces extrêmes.

Tels sont les effets de quelques-uns des caractères qui sont plus particulièrement de nature à fausser les jugements des hommes. Pour remédier à ces causes d'erreur, il faut étudier son propre caractère, et lorsqu'on est parvenu à bien connaître ce qu'il offre de défectueux, s'exercer à produire des actes qui lui soient contraires, et se former ainsi des habitudes qui en amènent la réforme. Qu'aux défauts indiqués ci-dessus on oppose la fermeté, la vertu de céder à propos, l'égalité d'âme, la modestie et une sage défiance de soi-même, la douceur, la force et l'activité ; ou, tout au moins, que l'on sache se tenir en garde, autant que possible, contre l'influence des défauts du caractère sur les jugements de notre esprit.

[1] S'Gravesande, *Introd. à la philosophie*, ch. XXIII (t. II, 2e part.)

CAUSES INTELLECTUELLES.

1° Les *préjugés.* — On entend par *préjugé* une opinion admise sans un examen suffisant. Il y a des préjugés qui tiennent au caractère, aux passions, aux intérêts, etc. Il y a des préjugés de famille, des préjugés de nation, des préjugés de secte, des préjugés de parti. Les préjugés peuvent être vrais, comme ils peuvent être faux. Il y a d'heureux préjugés, comme il y en a de pernicieux : néanmoins le mot *préjugé* se prend le plus souvent en mauvaise part. La plupart de nos préjugés ont leur source dans les idées reçues au milieu du monde où nous vivons.

Le préjugé, lorsqu'il est pris en mauvaise part, c'est-à-dire comme faux, est lui-même une *erreur* avant d'être une cause d'erreur. Mais comme les préjugés ou principes erronés dont on est imbu donnent lieu à de fausses appréciations des hommes et des choses, et conséquemment à une foule d'erreurs qui en dérivent, c'est avec raison que les préjugés sont comptés parmi les *causes de nos erreurs.*

Les préjugés appartiennent plus spécialement, sans doute, le plus souvent à l'intelligence ; cependant, comme ils y sont introduits par des causes qui dépendent de la volonté, et aussi par des causes externes, on doit, tout en les rangeant parmi les causes intellectuelles, les considérer comme étant d'une nature *mixte.*

Pour se dépouiller des préjugés, il faut prendre en main la balance de la raison, et suspendre son jugement jusqu'à ce que l'on ait pesé les raisons pour et contre, et que la vérité soit mise hors de doute par des principes incontestables, par des raisons certaines et évidentes.

2° Les *écarts de l'imagination.* — L'*imagination* est sans doute d'un grand secours pour l'intelligence, en ce que, revêtant d'une forme sensible les idées les plus abstraites, elle aide l'attention à s'y fixer, et contribue puissamment à les faire comprendre par des comparaisons empruntées à la nature ; mais aussi, en revanche, il n'est sorte de chimères

dont cette *folle du logis* ne berce l'esprit humain. Elle crée sans cesse de nouveaux fantômes qu'elle nous fait prendre pour des réalités. C'est elle qui produit les trompeuses hypothèses et les dangereuses illusions ; non-seulement elle mène souvent à l'erreur, mais elle possède l'art de la déguiser et d'embellir le mensonge au point de le rendre presque impossible à reconnaître. Aussi a-t-on pu dire avec raison [1] qu'une imagination trop vive étouffe en quelque sorte le jugement.

Un des meilleurs remèdes contre les écarts de l'imagination, c'est de se fortifier la raison par des études sérieuses; et si nous ne parvenons pas à maîtriser entièrement notre imagination, au moins ne devons-nous pas être dupe des vaines représentations que nous ne pouvons empêcher. Il ne s'agit, du reste, aucunement d'éteindre l'imagination, mais seulement de faire dominer la raison.

3° L'*ignorance*. — L'ignorance n'est rien autre chose que le manque de connaissance. Ignorer, c'est simplement ne pas savoir ; tandis qu'errer, c'est juger faux. L'ignorance est une source de nombreuses erreurs, parce que notre orgueil et notre légèreté d'esprit nous portent à juger d'une infinité de choses qui nous sont inconnues, ou qui ne nous sont connues que très-superficiellement.

On conçoit sans peine que le moyen le plus efficace de prévenir les erreurs dues à l'ignorance doit être de travailler à s'instruire, c'est-à-dire d'observer, d'étudier, de comparer, de raisonner, etc. Puis il faut se persuader que ce n'est pas une honte, mais bien une marque certaine de sagesse, que de savoir à propos suspendre son jugement et s'accoutumer de bonne heure à s'abstenir de prononcer dans les matières que l'on ne possède pas suffisamment.

4° Le *défaut de mémoire*. — On n'apprécie à leur juste valeur et les hommes et les choses que lorsqu'on est mûri par l'expérience ; or une des causes du peu d'utilité de l'ex-

[1] *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. I, X.

périence, pour un grand nombre, c'est le défaut de mémoire, le défaut surtout de cette mémoire toujours présente, toujours prête à nous donner les enseignements que réclament les circonstances. C'est parce que les hommes oublient vite que les leçons du passé leur profitent si peu. Le remède se trouve dans tous les moyens, soit physiques, soit intellectuels, qui peuvent améliorer et maintenir notre mémoire.

§ II. *Causes externes de nos erreurs.*

1° Les *fausses autorités.* — Il est peu de personnes qui soient en état de se former d'elles-mêmes un jugement indépendant, soit parce que les questions dépassent la portée de leur intelligence, soit par un effet de cette indifférence et de cette paresse intellectuelle si communes parmi les hommes. Alors on juge, non d'après la nature même des choses, mais d'après certaines autorités, comme celle de l'opinion, celle de la coutume, celle de personnes que l'on respecte, etc.

Il existe, sans contredit, un grand nombre d'usages qui sont le fruit d'une sage expérience, un grand nombre d'opinions reçues qui sont conformes à la raison et à la vérité, et qui, par conséquent, sont dignes de tous nos respects ; mais il en est d'autres qu'un examen sérieux et impartial doit rectifier, quelquefois même extirper totalement. Les opinions les plus accréditées ont souvent besoin d'être mises à l'épreuve de la discussion ; néanmoins, en attendant, il y a toujours présomption en faveur de l'autorité. La raison nous dicte qu'il faut être d'une extrême réserve et d'une grande prudence dans l'examen des traditions reçues ; et il ne faut pas moins que toute la maturité d'une raison ferme et entièrement développée pour oser l'entreprendre.

Il est bon d'observer qu'il faut beaucoup moins de réserve à l'égard de certaines opinions contemporaines, qui se décorent du beau nom d'opinion publique, opinions si inconstantes, si fugitives et toujours si passionnées

2° Les *vices du langage.* — Nous avons vu précédemment, p. 149, quels sont les caractères, et en même temps

quelle est l'importance et quels sont les avantages d'une langue bien faite. S'il est vrai de dire qu'une langue bien faite ne peut se concevoir que comme un système d'expressions conforme à l'ordre rationnel de la pensée, et conduisant naturellement à la connaissance vraie des choses, sauf le cas d'obstacles; par la raison contraire il est aisé de comprendre qu'une langue mal faite, que les vices du langage, ne peuvent manquer de nous mettre sur la voie de l'erreur. Bacon, dans son *Novum Organum*, ramène les causes de nos erreurs à quatre classes de préjugés qu'il appelle idoles ou fantômes, *idola* [1]. Ce qu'il appelle *idola fori* consiste principalement dans l'influence que les hommes exercent les uns sur les autres au moyen du *langage*. Les mots, selon la remarque de Bacon, introduisent dans l'esprit un grand nombre d'illusions, soit en nommant de pures fictions comme si c'étaient des réalités, par exemple, le destin, la fortune ; soit parce que, dans le cas où ils désignent des objets réels, leur signification est souvent confuse et mal déterminée : c'est surtout le cas de certains mots à l'usage des partis, comme patriotisme, honneur, liberté, tyrannie.

Le remède à cette source d'erreurs, c'est de se rendre un compte sévère de la valeur des mots et des locutions en usage, et de n'être pas dupe ou esclave des caprices de l'opinion pour l'appréciation de leur portée réelle.

3° Les *apparences*, et en général tout ce qui frappe les sens. — Il n'y a qu'un bien petit nombre d'esprits qui, avant de former leurs jugements, pénètrent jusqu'au fond des choses. La plupart s'arrêtent à la surface, et jugent par les apparences, par les formes extérieures. Souvent il arrive, par suite de cette disposition des esprits, que la médiocrité, à force de faux brillant et de jactance, usurpe les hon-

[1] *Idola tribus, specus, fori, theatri*, c'est-à-dire les erreurs, 1° de l'*espèce ;* 2° de l'*individu ;* 3° du *commerce* des hommes entre eux et spécialement du *langage ;* 4° les erreurs des *théories* ou de l'*école*. (Voir pour l'explication de ces termes l'*Histoire de la philosophie :* Philosophie moderne, I, Bacon ; *Causes d'erreurs.*)

neurs du génie; tandis que le mérite modeste, apprécié seulement du petit nombre, demeure oublié dans son obscurité. Non-seulement les ornements du discours nous déguisent l'erreur, mais ils en sont bien souvent l'occasion. Tel auteur aurait dit simplement la vérité, si pour la dire il n'avait fallu sacrifier un de ces traits d'esprit, une de ces expressions recherchées, un de ces tours brillants qui font fortune auprès du vulgaire; et c'est la vérité qui est sacrifiée.

En général, nous admirons les *qualités extérieures:* une taille avantageuse, une grande force physique, une adresse peu commune dans les exercices du corps, une voix sonore, un geste imposant, les costumes magnifiques, les riches équipages; tandis que nous n'apprécions que faiblement le mérite de la vérité, de la sagesse, de la vertu, parce que ces biens, qui évidemment sont les plus précieux de tous, sont inaccessibles aux sens et ne font qu'une impression légère sur la plupart des hommes.

Que l'on se tienne donc en garde contre l'illusion des apparences, et qu'on ne se laisse pas éblouir par un faux éclat extérieur, qui n'a d'autre valeur que de déguiser la pauvreté du fond; mais que l'on considère principalement en toute chose la vérité: *rien n'est beau que le vrai.* L'on ne sera point insensible aux charmes de l'élégance et de l'harmonie, notre constitution naturelle s'y oppose; embellie et ornée, la vérité nous sera donc plus aimable, mais pourvu toujours que ce soit bien la vérité: *le vrai seul est aimable.* Que l'on admire les chefs-d'œuvre des arts et les merveilles de l'industrie, mais que l'on mette au premier rang l'amour de la sagesse et l'amélioration morale de l'humanité: *super utraque dilectio sapientiæ* [1].

Les *moyens de remédier* aux causes de nos erreurs sont des moyens *généraux* ou des moyens *particuliers.*

Les moyens de remédier aux causes de nos erreurs, considérés *en général*, sont la *bonne foi* et *l'amour de la vérité*, l'*application sérieuse de nos facultés*, les *bonnes méthodes*

[1] *Eccli.*, 40.

de raisonnement; ce à quoi il faut joindre, pour les erreurs dont les causes tiennent en quelque manière à la moralité, la *religion* et la *morale*.

Les moyens *particuliers* sont de combattre les diverses causes d'erreur par leurs *contraires* : réprimer les passions d'orgueil, d'envie, d'ambition, etc., en pratiquant la *modestie*, l'*amour de ses semblables*, la *modération dans les désirs*, etc.; corriger le caractère en s'efforçant de le rendre *égal*, *ferme*, *modéré*; déraciner les préjugés, opposer une sage lenteur à la précipitation, régler son imagination, dissiper les ténèbres de l'ignorance par les lumières de la science, s'accoutumer à n'être pas dupe des apparences trompeuses, etc.

Nous n'insisterons pas davantage sur ce point, parce que nous avons déjà indiqué les remèdes particuliers en traitant de chacune des causes de nos erreurs.

II

Des Sophismes.

Toutes les fois qu'une conclusion se déduit régulièrement d'un principe où elle est réellement contenue, le raisonnement est juste et exact comme raisonnement, dans le cas même où d'un principe faux se déduirait une conclusion fausse comme son principe. Mais, si la déduction est irrégulière, et si la conclusion n'est pas réellement contenue dans le principe d'où on prétend la tirer, alors c'est un mauvais raisonnement, c'est-à-dire un *sophisme*, même dans le cas où les propositions seraient vraies, chacune prise à part Ce nom de sophisme, quoique signifiant un mauvais raisonnement en général, se donne surtout aux faux raisonnements qui se font de mauvaise foi ; quand ce sont simplement des erreurs de bonne foi, on peut les dési-

gner sous le nom de *paralogismes*. On distingue un certain nombre de sophismes ; en voici l'énumération :

1° L'*ignorance du sujet* (*ignoratio elenchi*). Ce sophisme consiste à prouver autre chose que ce qui est en question, ou à supposer à ses adversaires des principes qu'ils n'admettent point. C'est par ce sophisme que les adversaires de Newton attaquaient le principe de l'attraction, en disant que ce système renouvelait l'abus des causes occultes ; tandis que, dans la réalité, Newton ne considérait l'attraction que comme une loi du législateur suprême de l'univers, par conséquent comme un effet. Ce sophisme est très-fréquent dans les discussions familières où l'on se dispute souvent faute de s'entendre, parce qu'on ne s'est pas mis en peine de déterminer l'état de la question. On y tombe encore fréquemment par suite des significations diverses que l'on attache dans les différents partis à certains termes abstraits, tels que les mots liberté, patriotisme, honneur, bien public, lumières, superstition, etc.

2° La *pétition de principe* (*petitio principii*). Ce sophisme consiste à supposer vraie et à donner comme preuve la chose même qui est en question. On y invoque, comme un principe certain, quelque chose qui est compris dans la question même et qui, en conséquence, demanderait à être prouvé. Si l'on disait pour prouver la justice d'une chose que tout le monde sait être prescrite par une loi : Ce qui est conforme aux lois est juste ; or telle chose est conforme aux lois : donc cette chose est juste ; on supposerait ce qui est en question, puisque la question posée est précisément de savoir si telle chose, bien que conforme aux lois, est juste ou non. Par le fait, il y a eu des lois contraires à l'équité, par exemple, certaines lois de l'Empire romain qui blessaient la conscience des chrétiens, certaines lois spoliatrices, à l'époque de la Révolution [1].

[1] On fait une pétition de principe lorsqu'on veut démontrer une chose par elle-même, comme l'explique Aristote (*Premiers analytiques*, l. II, ch. XVI) : Les principes étant connus par eux seuls, et les propositions subordonnées à ces principes l'étant par des

La pétition de principe devient un *cercle vicieux*, lorsqu'on prétend prouver réciproquement deux choses l'une par l'autre. C'est une *pétition de principe double et réciproque*. Ainsi prouver que la terre tourne parce que le soleil est immobile, et, lorsqu'il s'agit de prouver que le soleil est immobile, n'avoir d'autre raison à donner, sinon que c'est parce que la terre tourne, ce serait faire un cercle vicieux. On a accusé Descartes d'avoir fait un cercle vicieux, en s'appuyant sur l'évidence pour démontrer l'existence de Dieu, puis en faisant reposer la certitude de nos idées claires sur ce que Dieu est un être parfait qui ne saurait tromper. Dans le sophisme appelé cercle vicieux, on retourne à son point de départ comme si l'on décrivait un cercle, et ce cercle est vicieux parce qu'il ne résout pas la question proposée : en effet, deux choses qui sont à prouver l'une et l'autre ne peuvent ni l'une ni l'autre se servir de preuve.

3° *Prendre pour cause ce qui n'est pas cause* (*non causa pro causâ*). Ce sophisme a lieu de diverses manières : 1° Quand, pour cacher son ignorance, on a recours à des causes imaginaires ; quand on se paye de vains mots pour expliquer certains phénomènes dont la cause est inconnue. C'est ainsi que les anciens philosophes expliquaient l'ascension de l'eau dans les pompes par la raison que la nature a horreur du vide. Molière, dans une scène grotesque du *Malade imaginaire*, se moque de ces chimériques explications de savants, lorsque, pour répondre à la question : *quare opium facit dormire*, il met dans la bouche du récipiendaire cette raison ridicule : *quia est in eo virtus dormitiva* ; 2° Quand on trouve un rapport de cause là où il n'y a qu'un rapport de succession : *post hoc*, *ergo propter*

données autres qu'elles-mêmes, lorsqu'on essaye de démontrer par elle-même une chose qui n'est pas notoire par elle-même, on fait une pétition de principe. » Et il en propose pour exemple une démonstration des lignes parallèles donnée de son temps par quelques mathématiciens, démonstration qui, en définitive, se réduisait à dire : Ces lignes sont parallèles parce qu'elles sont parallèles, ce qui est une pétition de principe.

hoc[1]. Ainsi l'on a cru longtemps que les apparitions de comètes, que les éclipses de soleil et de lune occasionnaient des malheurs, parce qu'elles en étaient ordinairement suivies : chose pourtant qui devait d'autant moins surprendre, qu'il ne se passe guère d'année sans quelque grande calamité ; 3° Quand on suppose certaines influences à des choses qui ne peuvent avoir aucune connexion avec ce qu'on leur attribue ; par exemple, regarder le vendredi comme un jour de malheur, le renversement d'une salière, le nombre treize à table, comme des signes d'accidents fâcheux.

4° Le *dénombrement imparfait* (*enumeratio imperfecta*). Ce sophisme a lieu lorsque, après avoir fait une énumération incomplète des parties d'un tout, on tire une conclusion générale comme si on avait tout énuméré. Ainsi, de ce qu'il y eut des hommes qui cachaient des vices exécrables sous le masque de l'hypocrisie, conclure que la vertu n'est qu'hypocrisie ; faire l'énumération des monarques qui ont opprimé leurs sujets pour en conclure que le gouvernement monarchique est une tyrannie, c'est tomber dans ce sophisme.

5° Le *sophisme de l'accident* (*fallacia accidentis*). On tombe dans ce sophisme quand on prend pour *essentiel* à quelque chose ce qui ne lui est qu'*accidentel*. Exemples : blâmer le culte extérieur en lui-même, parce qu'il s'y est mêlé des pratiques superstitieuses ; proscrire les sciences et les arts, parce qu'on en abuse.

6° Le *sophisme où l'on conclut du relatif à l'absolu* (*transitus à dicto secundum quid ad dictum simpliciter*). Par ce sophisme, on prend pour vrai simplement ce qui ne l'est qu'à certains égards. Par exemple, regarder sans restriction une histoire comme défectueuse, tandis qu'elle ne l'est que par rapport à certaines classes de faits, à raison de l'esprit de parti, ou pour quelque autre cause ; ou bien encore, de ce qu'un homme est très-habile en certain genre, conclure qu'il doit l'être sous tous les rapports.

[1] Ou mieux : *Post hoc, ergo ex hoc.* Cette formule du sophisme ci-dessus offre un sens mieux déterminé que l'autre.

7° Le *sophisme de la composition et le sophisme de la division* (*fallacia compositionis*, *fallacia divisionis*). Ce sophisme consiste à passer du sens composé au sens divisé, ou du sens divisé au sens composé.

Lorsqu'on entend dans le sens composé ce qui n'est vrai que dans le sens divisé, on affirme de certaines choses, comme étant jointes ensemble, ce qui n'en est vrai que quand elles sont séparées, et c'est en cela que consiste le *sophisme de la composition*. Par exemple, cette proposition: *Le muet parle au sourd étonné de l'entendre*. ne peut être vraie que dans le sens divisé ; car il est clair que, dans la pensée, le muet qui parle n'est plus muet, le sourd qui entend n'est plus sourd. Il y aurait sophisme de composition à prendre cette proposition dans le sens composé.

Le *sophisme de la division* a lieu lorsqu'on entend dans le sens divisé ce qui n'est vrai que dans le sens composé, c'est-à-dire quand on affirme de certaines choses, comme étant séparées, ce qui n'en est vrai que si elles sont unies ensemble. Lorsque saint Paul [1] dit que les impudiques, les idolâtres, les voleurs, les avares, etc., n'entreront pas dans le royaume de Dieu, ces paroles ne doivent s'entendre que dans le sens composé, c'est-à-dire que ces pécheurs seront exclus du royaume des cieux, s'ils demeurent attachés à leurs vices. Il y aurait sophisme de division si on les entendait dans le sens divisé, savoir : que, même en se détachant de leurs vices, ils ne pourraient avoir part au royaume des cieux. De même, si l'on dit qu'il est impossible qu'un muet parle, cela ne doit s'entendre que dans le sens composé, et il y aurait sophisme à l'entendre dans le sens divisé.

8° Le *sophisme de grammaire* (*fallacia grammatica*). Les sophismes de grammaire tiennent à l'ambiguïté, c'est-à-dire au double sens ou à la signification équivoque, soit des mots, soit des propositions. Exemple : L'homme pense; or l'homme est composé de corps et d'âme : donc le corps

[1] I Cor., c. vi, v. 9.

et l'âme pensent. Le sophisme résulte, dans cet exemple, de ce que le mot homme est pris, tantôt dans le sens *distributif*, tantôt dans le sens *collectif*.

Les sophismes dont on a parlé jusqu'ici se considèrent surtout comme des écarts, des illusions de l'esprit ; ce sont des opérations intellectuelles fautives et erronées, des *sophismes de l'intelligence*, comme on les appelle ; néanmoins il n'en est pas une seule espèce qui ne puisse subir l'influence de la volonté. Ordinairement l'ignorance du sujet, la pétition de principe, le dénombrement imparfait, etc., dépendent, jusqu'à un certain point, de causes subordonnées à l'empire de la volonté, comme les passions, les préjugés, etc. Cependant, outre ces sophismes, qui ne relèvent qu'*indirectement* de la volonté, il en est une classe d'autres auxquels la logique ne donne pas de noms particuliers, mais qui se désignent sous le titre commun de *sophismes de la volonté*.

On leur donne ce nom, parce qu'ils ont bien plutôt pour principe *les mauvaises dispositions de la volonté*, jointes à *une fausse direction de la sensibilité*, que quelque défaut tenant à l'intelligence. Tel est, en général, le langage des passions ; tels sont les faux raisonnements de l'ambitieux, de l'envieux, de l'avare, etc. Le plus souvent ces sophismes ne se formulent pas expressément ; mais ils existent réellement au fond de la pensée et sont le mobile ordinaire de la conduite.

Toute la conduite de l'avare n'est que la mise en pratique d'un raisonnement du genre de celui-ci : L'homme doit se procurer à tout prix ce qui est l'unique moyen d'être heureux : or les richesses seules peuvent nous rendre heureux : donc il faut à tout prix nous procurer des richesses. Là-dessus, l'avare se fait idolâtre de l'argent, et, au lieu du bonheur qu'il espérait, il ne trouve qu'une source d'inquiétude et d'avidité toujours croissante. Ne semble-t-il pas que l'ambitieux se soit dit dans son orgueil : Chacun doit donner l'essor aux facultés qu'il a reçues de la nature ; or je ne puis douter que les facultés que je dois à la nature ne m'é-

lèvent au-dessus de mes semblables et ne me rendent digne de leur commander : donc j'obéis à la voix de ma nature, si je fais tous mes efforts pour renverser les autres à mes pieds ? Égaré par ces illusions, l'ambitieux foulera aux pieds, s'il le faut, tous les droits de ses semblables, pour s'élever sur leur ruine, et cependant son cœur insatiable ne trouvera jamais de repos.

Rien ne serait plus facile que de mettre ainsi à découvert, par des raisonnements semblables, les sophismes que les autres passions insinuent également dans notre âme.

Moyens de résoudre les sophismes.

En général, un sophisme est un argument captieux qui pèche, soit en ce que quelque terme est plus étendu dans la conclusion que dans les prémisses, soit en ce que le terme moyen n'a pas une signification identique dans les deux prémisses, ou bien encore en ce qu'on a établi de faux rapports entre les idées qui composent l'argument. Pour découvrir l'erreur et résoudre les sophismes, un moyen qu'indique tout d'abord la nature du raisonnement, c'est de le mettre sous la forme syllogistique, s'il n'y est pas déjà, et de lui faire subir l'épreuve des règles du syllogisme, comme on l'a expliqué à l'article de l'*Usage du syllogisme* (p. 275). Si l'erreur n'affecte que le fond, sans dérogation apparente à aucune des règles du raisonnement, on reconnaît le faux de l'argument par un jugement de la raison, ce à quoi peut aider encore puissamment la mise en forme, parce que la raison est bien plus difficilement dupe de l'erreur, quand on force celle-ci de se produire sous une forme régulière.

Il importe toutefois de remarquer que souvent il n'est pas besoin, pour démasquer l'erreur, de la soumettre à l'épreuve de la méthode syllogistique, et que le simple bon sens suffit et vaut souvent mieux, pour apercevoir et pour démontrer immédiatement la fausseté de certains arguments.

Le remède le plus efficace contre les sophismes de la vo-

lonté et, par suite, contre ceux de l'intelligence, en tant que soumis à des influences volontaires et sensibles, consiste dans la réforme de la volonté et dans une sage direction des facultés affectives, de sorte que l'on peut dire avec vérité que la pureté du cœur, la droiture de la volonté, est ordinairement le principe le plus sûr de la rectitude de l'intelligence.

TROISIÈME PARTIE

DE LA PHILOSOPHIE

THÉODICÉE

C'est un fait incontestable que, de tout temps et dans toutes les contrées de la terre, un certain nombre d'idées communes à l'universalité des hommes se trouvent comme en dépôt dans la société, et que ces idées se transmettent de siècle en siècle dans toutes les nations, comme un héritage intellectuel et moral de la grande famille humaine. De ce nombre est l'idée de la Divinité, comme aussi celle d'une vie future, celle de la distinction du bien et du mal, celle de nos devoirs. L'homme n'arrive point à la découverte de ces vérités par l'observation ou l'expérience, ni par aucune méthode quelconque; mais elles se manifestent avec plus ou moins de clarté dans chaque intelligence, en proportion du développement naturel de nos facultés, sous l'influence d'un enseignement traditionnel que l'on reçoit dans la société. Quoique l'esprit humain ne découvre point ces vérités par la voie du raisonnement, cependant il est dans sa nature d'être intelligent de tendre à se rendre raison des vérités mêmes auxquelles il adhère le plus fermement. C'est pour satisfaire à ce besoin de notre intelligence, et aussi pour imposer silence à quelques voix téméraires qui ont osé s'élever contre l'assentiment unanime des nations, que la philosophie a formulé un certain nombre de *preuves de*

l'existence de Dieu. Mais l'étude de l'Être infini serait incomplète, si l'on se bornait à établir les preuves de son existence, sans parler des perfections qui le constituent et des attributs qui dérivent de sa nature. Il doit donc y avoir dans la *Théodicée* deux parties distinctes : l'une qui traite de l'*existence de Dieu*, et l'autre de ses *perfections* ou *attributs.* Le nom de *Théodicée,* que l'on donne ordinairement à la division de la philosophie qui a Dieu pour objet, ne signifie de lui-même, d'après son étymologie, qu'une partie de la *théologie naturelle*, savoir celle qui traite de la *justice divine.* La *Théodicée* de Leibnitz n'a effectivement pas d'autre objet que ce qui concerne la justice et la bonté de Dieu. Néanmoins, par l'usage, le mot *Théodicée* s'entend de toute *la science qui a Dieu pour objet.*

PREMIÈRE DIVISION DE LA THÉODICÉE

DE L'EXISTENCE DE DIEU

PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU.

Les preuves de l'existence de Dieu se rapportent, suivant l'usage, à trois ordres différents : l'ordre *moral*, l'ordre *physique,* l'ordre *métaphysique.* Les unes sont *à posteriori:* ce sont celles où l'on démontre l'existence de la cause première par les créatures; les autres sont *à priori:* on y démontre Dieu par son idée même, ou par sa propre nécessité. En voici les principales.

PREUVES MORALES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

Les principales preuves morales de l'existence de Dieu se tirent : 1° de l'accord unanime de toutes les nations; 2° de la loi naturelle.

PREMIÈRE PREUVE — Consentement unanime des peuples

Ce qui a été cru universellement dans tous les temps et dans tous les lieux, en des points sur lesquels tout homme est juge compétent par la simple lumière de la raison commune, naturelle à tous les hommes, doit être jugé une vérité certaine, comme étant un fait de notre nature qui n'a besoin de s'appuyer sur aucun autre : *Omnium consensus naturæ vox est*, a dit Cicéron [1] : or telle est la croyance à l'existence de Dieu. C'est un fait attesté par tous les écrivains, tant anciens que modernes, qui ont écrit sur ce sujet.

Parmi les anciens, on lit dans les *Tusculanes* de Cicéron (I, 13) : *Multi de diis prava sentiunt : omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur... Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturæ putanda est ;* et dans son traité *des Lois* (I, 8) : *Nulla gens est neque tam immansueta, neque tam fera, quæ non, etiamsi ignoret qualem habere Deum deceat, tamen habendum sciat.* Sénèque [2] a tenu le même langage : *Apud nos veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri : tanquam deos esse, inter alia sic colligimus ; quod omnibus de diis opinio insita est ; nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque projecta, ut non aliquos deos credat.* Écoutons encore Plutarque : « Jetez les yeux sur la face de la terre, vous pourrez y trouver des villes sans fortifications, sans lettres, sans magistrature régulière, des peuples sans habitations distinctes, sans possessions fixes, sans l'usage des monnaies, et dans l'ignorance universelle des beaux-arts ; mais vous ne trouverez nulle part une ville sans connaissance de la Divinité et sans culte religieux [1]. » La

[1] *Tuscul.*, lib. I, xv.
[2] *Epist.* CXVII.
[3] Εὕροις δ' ἂν ἐπιὼν καὶ πόλεις ἀτειχίστους, ἀγραμμάτους....., ἀνιέρου δὲ πόλεως καὶ ἀθέου... οὐδείς ἐστιν οὐδὲ ἔσται γεγονὼς θεατής. *Adversùs Colotem* (contre l'épicurien Colotès) XXXI.

croyance à la Divinité était si universelle chez les anciens, que l'on voit l'athée Lucrèce [1] féliciter Épicure, son maître, d'avoir été le premier qui eût osé lever la tête au milieu des peuples courbés, dit-il, sous le joug de la superstition. Enfin il est constant, d'après les témoignages que nous a laissés l'antiquité, que la croyance à l'existence de la Divinité était en vigueur chez les Égyptiens, les Chaldéens, les Perses, les Indiens, les Arabes, les Grecs, les Romains, les Scythes, etc. Mais d'ailleurs ne sait-on pas que l'on trouve partout les traces de cette foi universelle du genre humain. Les temples, les autels, les sacrifices, les fêtes religieuses, les statues des dieux, les apothéoses, l'Elysée, le Ténare ou leurs équivalents, n'ont-ils pas une liaison manifeste avec le dogme de la Divinité ?

Pour ce qui est des *temps modernes*, il est notoire d'abord que les Chrétiens, les Juifs, les Musulmans, les Païens ou les Idolâtres de l'ancien monde, c'est-à-dire la totalité des peuples qui étaient connus avant la découverte de l'Amérique, pratiquent, ainsi que l'indique leur dénomination même, un culte religieux quelconque, et qu'ils ont par conséquent une idée plus ou moins exactede la Divinité. S'il avait pu y avoir, pour un temps, quelque doute, ce n'eût été qu'au sujet des peuples découverts dans les trois derniers siècles. On avait effectivement jeté d'abord des soupçons d'athéisme sur certaines peuplades de l'Amérique et de l'Océanie; mais, depuis lors, les premières relations, qui n'avaient été faites que sur des observations très-superficielles, ont été formellement démenties par des relations plus fidèles et plus circonstanciées, et c'est un fait aujourd'hui hors de doute, grâce aux voyages multipliés des modernes dans toutes les directions, qu'il n'est pas de nation sur la surface du globe qui ne rende un culte quelconque à la Divinité [2]. Enfin, sans entrer dans de plus longs dé-

[1] *De Rerum natura*, lib. I, v. 63 et seq.

[2] On peut consulter, pour les peuples modernes, l'*Histoire générale des voyages*, les *Annales de la propagation de la foi*, et d'autres ouvrages du même genre.

tails, qu'il suffise de faire remarquer qu'il n'existe pas de cours d'histoire ou de géographie de quelque peu d'étendue, qui ne contienne un chapitre sur la religion de chaque peuple.

Il résulte évidemment de l'exposition précédente que l'existence de la Divinité a été crue unanimement de tous les peuples tant anciens que modernes ; et que, par conséquent, on ne pourrait la révoquer en doute sans accuser d'erreur la raison de l'humanité entière.

OBJECTIONS.

Première objection. Pour que le consentement des peuples soit une preuve de la vérité, il faut qu'il soit unanime ; or le consentement des peuples n'est pas unanime sur l'existence de Dieu : en effet, on a compté à diverses époques un certain nombre d'athées, tels que Protagoras, Théodore de Cyrène, Épicure, etc., chez les anciens ; tels que Diderot, Lamettrie, d'Holbach, etc., chez les modernes : donc l'existence de Dieu ne peut se prouver par le consentement des peuples.

Réponse. On distingue la majeure. Pour que le consentement..., il faut qu'il soit unanime au moins *moralement*, on l'accorde..., *métaphysiquement*, on le nie.

Même distinction pour la mineure.

Un consentement peut être unanime de deux manières : métaphysiquement, c'est-à-dire sans aucune exception ; moralement, c'est-à-dire à quelques exceptions près.

Il est clair que le consentement des nations, pour être une preuve de la vérité, doit être unanime d'une certaine manière ; autrement ce ne serait pas un véritable consentement, et il ne pourrait être considéré comme la voix de la nature. Mais il n'est pas nécessaire qu'il soit unanime sans aucune exception : en effet, quelques exceptions dans l'ordre intellectuel et moral n'empêchent pas plus l'universalité du consentement humain, que les monstres, par exemple, dans l'ordre physique, ne détruisent l'universalité de la forme humaine.

On accorde sans doute que le consentement des hommes n'est pas métaphysiquement unanime sur l'existence de la Divinité ; mais il doit certainement être regardé comme moralement unanime, attendu que le petit nombre des exceptions qui se rencontrent dans le cours des âges ne forme qu'une quantité inappréciable, comparativement à la totalité du genre humain.

DEUXIÈME OBJECTION. Croire Dieu ce qu'il n'est pas, c'est à peu près la même chose que de ne pas croire qu'il existe; or il est de fait que la plupart des nations n'ont eu que de fausses idées sur la Divinité : donc il n'est pas possible de reconnaître dans l'humanité un consentement unanime sur ce dogme.

Réponse. On nie la majeure. Il y a une extrême différence entre connaître l'existence d'une chose et bien comprendre les propriétés de cette chose. Faites voir une montre à des milliers d'hommes qui n'en aient pas encore vu : les uns pourront croire qu'elle est l'ouvrage d'un seul homme ; les autres, que plusieurs y ont travaillé. Ils pourront n'être pas d'accord sur les qualités qu'exige un pareil travail ; mais ils sentiront tous que la montre ne s'est pas faite d'elle-même, et qu'elle suppose un ouvrier. On lit dans Barruel, en réponse à cette objection proposée par d'Alembert, la supposition suivante [1] : « Supposons, dit-il, que deux mille personnes me disent avoir vu le philosophe que je réfute : les uns en font un homme très-savant, très-modeste, religieux, débonnaire, très-clair et très-profond métaphysicien; selon les autres, c'est un homme très-léger, pointilleux, entortillé, glorieux, rusé, irréligieux et très-superficiel : croirai-je pour cela qu'il n'existe point de d'Alembert, et dirai-je que *croire cet académicien ce qu'il n'est pas, c'est à peu près la même chose que de ne pas croire qu'il existe* ? Non, sans doute ; quoique tous ces divers témoignages ne puissent m'autoriser à prononcer sur

[1] Les *Helviennes, ou Lettres provinciales philosophiques*, lettre XXXVII. Observations d'un provincial.

ses qualités personnelles, je serai au moins très-assuré de son existence : et voilà précisément sur quoi tombe la force de la preuve morale, ou le consentement de l'univers sur l'existence de Dieu. » On ne peut donc pas conclure, de la différence des opinions sur les attributs de Dieu, qu'il n'y a pas d'unanimité sur son existence.

Il ne serait pas raisonnable non plus de retrancher du consentement des peuples l'opinion des philosophes qui ont regardé Dieu comme étant l'*âme du monde*. Le plus docte des Romains, Varron, enseigne, au rapport de saint Augustin [1], que « ceux-là seuls ont compris la nature de Dieu, qui ont cru que c'est une âme qui gouverne le monde par le mouvement et la raison. » Se représenter Dieu comme un être intelligent qui anime et gouverne le monde, de même que l'âme gouverne le corps, ce n'est pas avoir une idée exacte de la Divinité ; mais il est évident que c'est une opinion qui ne doit pas faire ranger ceux qui la soutiennent au nombre des athées.

Troisième objection. Le consentement unanime des peuples ne peut être donné pour preuve de l'existence de Dieu, si ce consentement a pu tirer son origine de quelque source d'erreur ; or le consentement des peuples a pu tirer son origine de quelque source d'erreur, telle que l'*ignorance* des lois qui régissent l'univers, la *crainte* occasionnée par les phénomènes terribles de la nature, la *politique* des princes et des législateurs, les préjugés de l'*éducation* : donc le consentement unanime des peuples n'est pas une preuve de l'existence de Dieu.

Réponse. On nie la mineure. On répond d'abord que le consentement des peuples, par la seule raison qu'il est unanime, ne peut avoir eu pour cause aucune source d'erreur. L'expérience a prouvé que l'erreur est nécessairement circonscrite à certains temps et a certains lieux ; et notre nature nous porte invinciblement à regarder l'uni-

[1] *De civitate Dei*, lib IV, cap. XXXI

versalité de temps et de lieu comme une preuve manifeste de la vérité.

Mais en admettant la supposition des athées, on prouve sans peine que la croyance unanime à l'existence de Dieu n'a pu tirer son origine d'aucune des causes qu'ils allèguent. 1° Si le consentement des peuples sur l'existence de Dieu avait eu son origine dans l'*ignorance*, il se serait dissipé par le progrès des lumières ; et cependant l'on a vu, de tout temps, les plus grands génies croire à cette existence. On peut d'ailleurs défier les athées d'expliquer les phénomènes de la nature par une cause raisonnable qui ne soit pas Dieu. — 2° Cette assertion impie : *Primus in orbe deos fecit timor*, se lit parmi les fragments attribués à Pétrone. Cependant, si la croyance à l'existence de Dieu provenait réellement de la *crainte* occasionnée par certains phénomènes de la nature, tels que les ravages de la foudre, les tremblements de terre et d'autres catastrophes semblables, les hommes se représenteraient Dieu comme un tyran formidable et cruel, tandis qu'au contraire ils se le représentent généralement partout comme un être bon et bienfaisant. On connaît l'inscription latine D. O. M., *Deo*, *optimo*, *maximo*. Tout le monde a lu dans Quinte-Curce [1] ces paroles des Scythes à Alexandre : *Si deus es, tribuere mortalibus beneficia debes*, *non sua eripere*. D'ailleurs, il est des hommes courageux qui savent s'élever au-dessus de la crainte, et l'on ne voit pas que ces hommes intrépides aient cru moins fermement à la Divinité que les autres. Enfin, une crainte peut bien, sans doute, faire prendre des précautions pour éviter un danger dont on appréhende la réalité ; mais il n'y a aucune connexion entre cette crainte et la persuasion que son objet est dû à la puissance de telle ou telle cause — 3° La croyance en Dieu n'a pu venir de la *politique* des princes et des législateurs, et cela pour plusieurs raisons. C'est que d'abord, quand bien même il serait vrai que tous les princes et tous les législateurs,

[1] Lib. VII, c. VIII.

placés à de si grandes distances de temps et de lieu, se fussent rencontrés tous sans exception dans une même idée, chose assurément tout à fait incroyable, ils n'eussent jamais réussi à persuader aux peuples un dogme aussi contraire aux passions, et qui entraîne de si graves conséquences pour toute la conduite de la vie, s'il n'eût été appuyé sur les raisons les plus solides. En second lieu, c'est qu'une opinion arbitraire et inventée par les hommes ne peut être durable : *Opinionum commenta delet dies, naturæ judicia confirmat,* a dit Cicéron [1] Enfin, si le monde avait d'abord été athée, et qu'il fût devenu tout à coup adorateur de la Divinité par la politique des princes, on trouverait dans l'histoire quelques vestiges d'une révolution de cette importance, comme on y trouve consignés les grands événements de l'humanité, tels que les révolutions des empires, les principales découvertes, toutes choses néanmoins relativement peu importantes, si on les compare à l'introduction de la croyance en Dieu parmi les hommes. — 4° On ne peut pas dire que la croyance en Dieu tire son origine des *préjugés de l'éducation.* Les préjugés de l'éducation ne sont pas de tous les temps ni de tous les lieux, comme la croyance en la Divinité. Ordinairement les hommes vraiment supérieurs savent s'élever au-dessus des préjugés de l'éducation, et cependant nous voyons généralement ces hommes rendre hommage, dans leurs écrits, au dogme de l'existence de Dieu. Au reste, dans tous les cas, l'éducation signifie simplement la transmission d'un enseignement ; mais elle n'explique pas l'origine des opinions transmises. Sur la question du fait même de l'origine de ce dogme, il y aurait lieu de reproduire les raisons d'impossibilité exposées ci-dessus au sujet de la politique, etc.

La croyance à l'existence de Dieu ne tire donc son origine ni de l'ignorance, ni de la crainte, ni de la politique, ni de l'éducation, c'est-à-dire d'aucune des causes d'erreur de quelque importance assignées par les athées.

[1] *De Nat. Deor.*, lib. II, c. II.

Quatrième objection. Les peuples ont cru longtemps plusieurs erreurs, soit de l'ordre physique, par exemple, que le soleil tourne autour de la terre, soit de l'ordre moral, comme l'erreur du polythéisme : donc, du consentement unanime des peuples, on n'a pas le droit de conclure l'existence de la Divinité.

Réponse. On nie la conséquence. Il n'y a aucune parité entre la croyance unanime des peuples à la Divinité et les opinions qu'on objecte, parce que ces opinions ne sont pas réellement universelles, et aussi parce qu'on peut en trouver l'origine dans quelque source d'erreur.

Relativement au premier exemple, on répond : Le mouvement du soleil autour de la terre renferme évidemment deux choses : le *phénomène* et l'*explication* du phénomène. Le mouvement *apparent* du soleil autour de la terre, voilà ce qui est conforme à l'attestation du genre humain, et ce mouvement est effectivement une vérité, en tant qu'apparent. Quant à l'explication du phénomène, il faut remarquer qu'une explication scientifique ne peut être du ressort que d'un petit nombre de savants, dont l'autorité fait loi pour le reste des hommes, de sorte que l'erreur, lorsqu'elle existe, n'est proprement le fait que d'*un petit nombre d'hommes*, savoir, ceux qui sont compétents en ces matières. Il faut en même temps se rappeler, quant au cas présent, que l'opinion qui a prévalu n'est toujours qu'un système dont la vérité ne peut être absolument démontrée, bien qu'elle soit probable à un très-haut degré.

En second lieu, pour ce qui concerne le polythéisme, il n'est pas vrai d'abord, comme on pourrait le croire, que cette grande aberration de l'esprit humain doive être considérée comme ayant été réellement universelle, même dans l'antiquité. Les Juifs, comme chacun le sait, adoraient un Dieu unique, créateur du ciel et de la terre, et plusieurs passages de la Bible nous font voir que ce Dieu avait aussi des adorateurs parmi les autres nations. Si l'on remonte à une très-haute antiquité, on trouvera des témoignages non équivoques de la croyance à l'unité du principe de toutes

choses dans les livres sacrés des Indiens, des Chinois, des Perses [1], etc. Un grand nombre des plus célèbres philosophes de l'antiquité ont reconnu aussi la même vérité : Pythagore, Anaxagore, Socrate, Platon, Aristote, Cicéron [2], etc. En dépit des fables du polythéisme, la notion de l'unité de Dieu ne fut jamais entièrement effacée chez les peuples païens. On en retrouve la trace dans la croyance en *un Dieu suprême,* supérieur en puissance à tous les autres réunis ; dans les nombreuses exemples de l'emploi du mot Dieu chez les écrivains païens, d'une manière absolue et sans pluralité : dans ces expressions familières au peuple chez les Romains : *O Deus! Deus videt, Deo commendo, Deus tibi reddat* [3], etc., expressions que Tertullien [4] appelle le témoignage d'une âme naturellement chrétienne.

Enfin, qu'elle qu'ait été, pour un temps, l'étendue du polythéisme, il y a longtemps qu'il a cessé d'être la religion du monde civilisé : cette opinion ne peut donc prétendre à l'*universalité de temps*, comme la croyance à la Divinité en général, abstraction faite du nombre.

Ajoutons qu'il est facile de comprendre que le polythéisme a dû provenir de quelque source de préjugés, soit de ce que les hommes, dominés par les choses sensibles, étaient incapables de s'élever jusqu'à l'idée d'un seul Dieu qui ne tombe pas sous les sens, soit de la faiblesse de l'esprit humain, qui, mesurant la puissance divine sur la puissance humaine, multipliait la Divinité pour qu'elle pût suffire au gouvernement de l'univers, soit enfin des passions qui cherchaient dans les exemples des dieux la justification ou l'excuse des vices de l'humanité.

DEUXIÈME PREUVE. — Loi naturelle.

La conscience humaine distingue partout le bien du mal,

[1] Voy. dans l'*Histoire de la philosophie :* Philosophie orientale.
[2] Voy. l'*Histoire de la philosophie.*
[3] CIPRIANUS, *De idolorum vanitate,* cap. II ; TERTULL., *Apologetic.*, c. XVII.
[4] *Apol.,* XVII.

et reconnait l'obligation de faire l'un et de s'abstenir de l'autre, c'est-à-dire l'existence d'une *loi* gravée dans notre âme : or toute loi suppose un législateur, c'est-à-dire une autorité qui l'impose, et ce législateur ne peut être l'homme, puisque la loi naturelle existe en lui, indépendamment de lui et même malgré lui. Ce ne peut donc être qu'une puissance supérieure à l'homme ; cette puissance supérieure à l'homme, c'est Dieu : donc il existe un Dieu.

On peut joindre à cette preuve une autre preuve du même genre, tirée des *remords de la conscience*, qui sont en nous malgré nous, et ne peuvent avoir pour cause qu'une puissance supérieure à l'homme.

PREUVES PHYSIQUES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

Les preuves *physiques* auxquelles on donne ainsi le nom de *cosmologiques*, sont au nombre de trois : elles se tirent 1° de la *création ;* 2° du *mouvement* de la matière ; 3° de l'*ordre* qui règne dans l'univers.

PREMIÈRE PREUVE. — Création de la matière.

Le créateur de la matière ne peut être que Dieu, tout le monde en convient ; or il existe un créateur de la matière. En effet, ou la matière n'a pu exister sans avoir été créée, ou la matière existe nécessairement et essentiellement ; or, on ne peut pas dire que la matière existe nécessairement et essentiellement : car exister nécessairement et essentiellement, c'est exister de telle sorte, que la non-existence implique contradiction : ces deux idées sont identiques ; et pour expliquer cela par un exemple, il est nécessaire qu'un triangle ait trois angles, et n'en ait que trois, c'est-à-dire qu'il implique contradiction qu'un triangle ait plus ou moins de trois angles ; et, comme ce qui implique contradiction, ce qui est essentiellement impossible, ne saurait être conçu, personne ne concevra jamais un triangle de deux ou de quatre angles. Il suit de là que tout ce qui peut être conçu est possible ou n'implique pas contradiction ; or la non-existence de la matière peut être conçue par l'esprit

humain ; car, qu'on se représente un mètre cube de matière, et qu'on se demande à soi-même si l'on n'en peut pas concevoir la non-existence, si cette supposition répugne à l'esprit. Tout homme de bon sens et de bonne foi répondra que cette supposition ne répugne pas, puisque l'esprit ne conçoit pas nécessairement l'existence de telle quantité déterminée de matière : or ce que l'on dit de ce mètre cube peut aussi bien se dire d'un autre, ou de deux, de trois, d'un nombre quelconque de mètres cubes de matière, de la totalité de la matière par conséquent ; et puisqu'elle peut être conçue non existante, il n'implique pas contradiction qu'elle n'existe pas. Donc la matière n'existe pas nécessairement et essentiellement, donc la matière n'a pu exister sans avoir été créée, c'est-à-dire sans qu'il y ait eu une cause qui en déterminât l'existence ou, autrement, sans un Créateur ; donc l'existence de la matière prouve qu'il existe un Dieu.

On ajoute à cette preuve la raison suivante, savoir, que la matière, sujette à mille imperfections, exposée à mille changements, est loin d'avoir l'infinité des perfections attachée à la nécessité de l'existence, comme on le prouvera plus loin (p. 353.)

OBJECTION. La raison ne doit point admettre ce qui est impossible ; or la création est impossible, conformément à l'axiome : *Ex nihilo nihil* ; donc, etc.

Réponse. 1° On nie la mineure. L'esprit humain conçoit beaucoup de choses comme purement possibles ; or il ne répugne pas que les choses possibles deviennent réellement existantes ; il suffit pour cela qu'il y ait une cause qui détermine leur existence, et l'on peut assigner une cause de ce genre, savoir, la suprême puissance d'un être infini, puisqu'il répugnerait qu'une puissance infinie ne pût pas produire tout ce qui est possible. Ce qui fait juger à certains philosophes la création impossible, c'est qu'ils n'en comprennent pas la possibilité. « Que les philosophes sont stupides et ridicules ! s'écrie à ce sujet Malebranche [1]. Ils

[1] *Méditations chrét.*, IX, 3.

s'imaginent que la création est impossible, parce qu'ils ne conçoivent pas que la puissance de Dieu soit assez grande pour faire de rien quelque chose. Mais conçoivent-ils bien que la puissance de Dieu soit capable de remuer un fétu ? » Puis il ajoute (n° 5) : « Si la matière était incréée, Dieu ne pourrait ni la mouvoir, ni en former aucune chose ; car Dieu ne peut remuer la matière, ni l'arranger avec sagesse sans la connaître. Or Dieu ne peut la connaître s'il ne lui donne l'être : car Dieu ne peut tirer ses connaissances que de lui-même. Rien ne peut agir en lui, ni l'éclairer. » Leibnitz cite ce passage dans sa Théodicée (n° 398), et y adhère en ces termes : « Je suis du sentiment du R. P. Malebranche, qu'en général la création, entendue comme il faut, n'est pas aussi difficile à admettre qu'on pourrait penser, et qu'elle est enveloppée en quelque façon dans la notion de la dépendance des créatures. »

On distingue l'axiome : Rien ne se fait de rien, c'est-à-dire, le néant ne peut être la cause efficiente d'aucune chose, on l'accorde ; rien ne se fait de rien, en ce sens que ce qui n'était pas ne peut devenir existant, on le nie. De ce que le néant ne peut être la cause d'aucune chose, on ne peut conclure que ce qui n'existe pas ne puisse passer à l'être, par l'action d'une cause toute-puissante. « Créer la matière, dit Bergier [1], ce n'est point la prendre où elle n'était pas, c'est lui donner l'être qu'elle n'avait pas. Quand nous produisons une pensée ou un mouvement, nous ne les prenons point, mais nous les mettons où ils n'étaient pas. L'essence du pouvoir actif est de faire exister ce qui n'existait pas. »

Nous pouvons constater, d'après notre expérience personnelle, la réalité de ce pouvoir de faire exister ce qui n'existait pas, non-seulement dans une production de phénomènes, mais encore dans une production substantielle. En effet, où étaient, il y a quelques années, notre intelligence, notre volonté, notre moi ? Nous sommes des sub-

[1] *Traité historique et dogmatique de la vraie religion*, t. II, p. 278.

stances pensantes, qui n'existaient pas il y a quelque temps, qui existent actuellement, qui ont été produites par conséquent. Ainsi se manifeste en nous la notion d'une causalité productrice de substances.

DEUXIÈME PREUVE. — Nécessité d'un premier moteur.

L'idée d'un premier moteur de la matière s'identifie à celle d'un être tout-puissant, c'est-à-dire à l'idée de Dieu. Or l'existence du mouvement prouve qu'il existe un premier moteur de la matière. En effet, ou l'existence du mouvement prouve l'existence d'un premier moteur, ou la matière se meut nécessairement et essentiellement ; on prouve que la seconde de ces deux suppositions est inadmissible :

1° *Par l'essence même de la matière.* Si le mouvement était essentiel à la matière, il impliquerait contradiction qu'elle fût en repos ; or, cependant, on conçoit facilement que la matière soit en repos, puisque l'on pose, comme un principe en mécanique, l'inertie, c'est-à-dire l'indifférence de la matière au repos ou au mouvement. De plus, loin que nous ne puissions la concevoir en repos, nous sommes portés, au contraire, à regarder le repos comme son état naturel : cela est si vrai, que, lorsqu'un corps inanimé se meut sous nos yeux, nous supposons aussitôt qu'une cause étrangère a produit ce mouvement ;

2° *Par la direction du mouvement.* Si le mouvement était essentiel à la matière, ce serait, ou dans toutes les directions, ou dans une direction particulière, car un mouvement ne se conçoit pas sans une direction quelconque ; or ces deux hypothèses sont inadmissibles. 1° On ne peut pas dire qu'un mouvement dans toutes les directions soit essentiel à la matière ; car un mouvement dans toutes les directions est impossible, puisqu'un corps qui tendrait également vers la droite et vers la gauche, vers le haut et vers le bas, en un mot dans tous les sens, devrait nécessairement rester en repos. 2° On ne peut pas dire que la matière se meuve essentiellement dans une direction particulière. En

effet, si le mouvement de la matière avait lieu essentiellement dans une direction particulière, elle se mouvrait de telle sorte dans cette direction, qu'elle ne pourrait en changer pour quelque cause que ce fût ; car une direction qui changerait ne serait ni essentielle ni nécessaire. Or l'expérience nous fait voir, tous les jours, des changements de direction dans les mouvements de la matière. Donc le mouvement n'est essentiel à la matière, ni dans une direction particulière, ni dans toutes les directions. Donc il y a un premier moteur de la matière, et par conséquent il existe un Dieu.

Que l'on ne dise pas qu'il peut y avoir dans la matière un mouvement essentiel indéterminé ; car, d'abord un mouvement essentiel indéterminé ressemble beaucoup à l'absence de mouvement ; mais, en le supposant un mouvement, on ne peut y voir autre chose qu'un mouvement dans toutes les directions, et ayant à la fois tous les degrés de vitesse : autrement ce serait un mouvement déterminé. Or un tel mouvement est une absurdité manifeste. Donc, etc.

3° *Par l'ordre du monde.* Il y a plus encore : c'est que les mouvements qui s'observent dans les corps célestes et dans les êtres organisés qui vivent à la surface de la terre sont régis suivant des lois sages, constantes et invariables. Or on ne peut assigner de cause à ces lois sans recourir à un principe intelligent et tout-puissant, c'est-à-dire à un Dieu. Cette dernière considération sera développée dans la *Troisième preuve* ci-après.

Objection. Tous les corps s'attirent naturellement les uns les autres : donc le mouvement est essentiel à la matière.

Réponse. 1° Il ne faut pas perdre de vue que la théorie de l'*attraction universelle* n'est rien de plus qu'*une hypothèse*, et une hypothèse qui n'est pas admise sans contestation. Depuis quelque temps surtout, il s'élève des doutes sérieux sur sa vérité. On se demande comment il est possible que des corps agissent les uns sur les autres, à dis-

tance, à travers le vide, sans qu'il y ait aucun intermédiaire qui propage de l'un à l'autre leur action réciproque. C'est pourquoi un bon nombre de savants admettent l'existence d'un *fluide éthéré* ou *éther*, répandu dans l'espace, fluide animé d'une vitesse excessive pénétrant tous les corps, et qui serait la cause des effets attribués à l'attraction. En ce cas, ce qui nous paraît un effet d'attraction serait causé par une série incessante d'impulsions suivies de réactions. Il se passe quelque chose d'analogue lorsque l'on voit sur un liquide des corps flottants poussés l'un vers l'autre, comme s'ils s'attiraient mutuellement. — Au reste, à l'époque même de Newton, à côté des *attractionnistes*, il y avait des *impulsionnaires* d'un mérite éminent, entre autres Euler.

2° On nie la conséquence. L'attraction universelle, supposée admise, montre seulement l'existence d'une loi qui émane de la cause première de toutes choses, mais elle ne revêt point les caractères d'une propriété essentielle, puisque l'idée d'attraction n'est pas renfermée dans celle de matière. Cette attraction universelle, que l'on affirme être essentielle a la matière, l'est si peu, cependant, que son intensité diminue indéfiniment par l'augmentation de la distance, et qu'elle tend à se réduire à zéro, à mesure que l'on s'enfonce dans les profondeurs de l'espace. Or un attribut qui serait essentiel à la matière ne serait pas susceptible d'une telle limitation, puisqu'aux distances les plus reculées le corps n'en serait pas moins matière. C'est une remarque qui a été faite par le célèbre mathématicien Cauchy.

Quand même il serait vrai que l'attraction est essentielle à la matière, il resterait toujours à rendre raison de la force de projection combinée avec l'attraction dans les corps planétaires, puis des autres mouvements différents de l'attraction qui ont lieu dans les divers corps. Enfin, dans aucune hypothèse, le simple fait de l'attraction ne peut expliquer l'ordre admirable qui règne dans l'univers.

TROISIÈME PREUVE. — Ordre du monde.

Pour que le spectacle de la nature nous donne une preuve de l'existence de Dieu, deux choses suffisent : 1° qu'il existe un ordre admirable dans l'univers ; 2° que cet ordre n'ait pu avoir que Dieu pour auteur. Or ces deux choses sont certaines.

Premièrement, *il existe un ordre admirable dans l'univers*. En effet, il est impossible de ne pas reconnaître de l'ordre là où se remarque une multiplicité d'êtres de toute espèce dans une merveilleuse harmonie, offrant une parfaite unité dans une variété innombrable, et montrant jusqu'à l'évidence l'intention d'une fin, et le choix des moyens appropriés à cette fin. Or tels sont les caractères que présente le monde, soit dans l'harmonie générale de l'univers, et particulièrement dans celle des êtres et des substances qui appartiennent au globe terrestre, soit dans l'admirable proportion et le merveilleux accord des parties constituantes de chaque être.

Il existe une merveilleuse harmonie dans *l'ensemble* des parties qui composent l'univers, et en particulier dans la constitution du globe que nous habitons. Considérons ces innombrables corps lumineux suspendus au-dessus de nos têtes : quelle admirable régularité dans leurs mouvements et dans leurs rapports réciproques ! Avec quel art merveilleux ils se balancent les uns les autres dans ces immenses espaces ! Quel exacte et juste proportion dans la distance et les dimensions du soleil, eu égard à la constitution de la terre ! D'une dimension plus grande, ou plus voisin de la terre, il la dessécherait et l'embraserait ; d'une moindre dimension, ou à une distance plus grande, il la laisserait glacée et inhabitable.

La *terre* est solide pour pouvoir nous porter, ainsi que tous les corps qui sont à sa surface : si elle était plus molle, nous nous y enfoncerions ; si elle était plus dure, nous ne pourrions la cultiver. Les eaux de la *mer* sont salées et soumises à un mouvement régulier, quel-

quefois même à des agitations violentes, pour prévenir la putréfaction, qui n'eût pas manqué de faire, d'une si grande masse d'eau, réceptacle de tant de débris, un foyer d'infection mortelle pour les habitants de la terre. L'*air*, qui est nécessaire à la vie animale, environne la terre de toutes parts, toujours parfaitement approprié à la constitution des êtres qui le respirent : plus épais, il les suffoquerait ; plus rare, il ne suffirait pas à l'entretien de la vie.

Si nous portons nos regards sur les *êtres organisés*, nous y découvrons des merveilles qui ne sont pas moins dignes de notre admiration. Dans l'impossibilité où nous sommes d'embrasser un si vaste sujet dans le court espace où nous renferment nécessairement les proportions d'un Cours élémentaire, qu'il nous suffise de prendre, pour ainsi dire au hasard, quelques-uns des traits les plus saillants de cette admirable harmonie. — Que de merveilles nous découvre la structure des *plantes* ! Toutes les parties qui les composent sont dans un juste rapport avec les lois de la végétation, et dans une proportion exacte les unes avec les autres, et en même temps une prévoyante intelligence les a douées des qualités qui conviennent aux climats qui les ont vues naître. Pour n'en citer qu'un exemple, le sapin a reçu une vie dure, une écorce résineuse et un feuillage toujours vert, pour résister au climat rigoureux du Nord, tandis que les plantes délicates des contrées équinoxiales sont pourvues de feuilles larges et humides pour mieux supporter les ardeurs du soleil et pour abriter leurs fleurs. — L'*organisation* des *animaux* a pour raison et pour but un ensemble de fonctions liées entre elles par des rapports nécessaires. Ainsi, un animal à dents plates, à estomac multiple, à intestins longs, est nécessairement *herbivore*, tandis que le *carnivore* a nécessairement des dents tranchantes, un estomac simple, des intestins courts. Il a de plus des doigts divisés et mobiles pour saisir sa proie, et jamais l'on n'a vu des dents tranchantes, faites pour découper la chair, coexister dans le même animal avec un pied

enveloppé de corne ; car, s'il en eût été ainsi, un tel animal n'aurait pu vivre.

Les animaux de diverses espèces, soit qu'ils s'élèvent dans les airs, soit qu'ils vivent dans les eaux ou à la surface de la terre, sont pourvus des instruments et sont doués des qualités nécessaires à leur genre de vie et aux fonctions qu'ils remplissent dans le plan de l'univers. — L'*oiseau*, né pour planer dans les airs, est revêtu de plumes légères, qui, comme des voiles, s'enflent au souffle du vent. Les nageoires des *poissons* sont faites pour fendre l'eau sans en être imbibées. D'où vient que les ailes de ces deux classes d'animaux sont si bien adaptées à la nature de l'élément qu'ils habitent ? Les poissons ont reçu une vessie pleine d'air, qu'ils gonflent ou compriment à leur gré, de telle sorte qu'ils peuvent monter ou descendre dans l'eau, par le seul effet du changement de leur poids spécifique. Les oiseaux aquatiques ont les pieds façonnés en larges rames, et leur plumage, serré et enduit d'une humeur huileuse, est impénétrable à l'humidité. Les oiseaux de rivage, étant destinés à marcher dans la vase, sont montés sur de longues jambes comme sur des échasses ; et, comme cela devait être, pour qu'ils puissent atteindre jusqu'à terre, la longueur de leur cou et de leur bec est proportionnée à celle de leurs jambes : un rameau nerveux est distribué à l'extrémité de leur bec, afin qu'ils aient la faculté de sentir, au milieu de la fange, les vermisseaux et leurs autres nourritures. — Parmi les *grands animaux*, nous voyons que l'éléphant a reçu une trompe mobile et très-longue, parce qu'ayant la tête extrêmement pesante, et pour cette raison un cou très-court, il n'aurait pu, étant haut monté comme il l'est, ni paître, ni boire Et cet animal utile, précieux trésor de l'Arabe, que l'on a appelé le *navire du désert*, n'est-il pas doué d'une organisation tout à fait exceptionnelle et exclusivement appropriée à sa destination ? Par sa sobriété étonnante, par la faculté qu'il possède de se passer longtemps de boire, en vertu de l'organisation spéciale de son estomac, et par la conformation toute particulière de

son pied, n'est-il pas visible qu'il a été fait tout exprès pour traverser les immenses déserts de sables? — La prévoyance divine se montre toujours admirable dans les moyens qu'elle emploie pour maintenir l'existence de ses œuvres. Ainsi, dans les *espèces* les plus *inertes*, la tortue, si lente, et si peu capable de se défendre, est cuirassée de toutes parts ; la torpille, incapable d'atteindre sa proie à la nage, possède la faculté de la foudroyer. Les *insectes* les plus faibles sont souvent doués de quelque industrie qui leur sert de défense contre leurs ennemis, ou de moyen d'assurer leur subsistance. Qui ne connaît l'industrieuse activité, et en quelque sorte la civilisation des fourmis? Qui ne sait les embuscades que leur tend leur impitoyable ennemi le fourmi-lion ? Qui n'a admiré le gouvernement des abeilles et la confection de leur travail ? En général, la structure de l'insecte est, relativement à sa petite taille, plus robuste que celle des autres animaux ; elle réunit la solidité à la légèreté, et l'aisance à la vigueur de tous les mouvements. — Mais c'est surtout dans ce nouveau monde que nous ont révélé les merveilleux instruments qui multiplient la puissance de notre vue, dans le monde des *animalcules infusoires* ou *microscopiques*, que l'admiration redouble et que les prodiges nous confondent. Dans l'eau, par exemple, il existe une multitude infinie de ces petits êtres, qui y vivent et qui y nagent comme les poissons dans la mer. Le célèbre observateur Leeuwenhoëck a reconnu des animaux microscopiques tellement petits, qu'il en pourrait tenir plusieurs milliers sur la pointe d'une aiguille : un grain de sable est pour eux ce qu'est pour nous le globe de la terre ; et cependant, malgré une si prodigieuse petitesse, on trouve en eux tous les organes essentiels à la vie, dans une juste proportion.

Arrêtons maintenant nos regards un moment sur le chef-d'œuvre de la création ; et, puisque nous ne pouvons qu'effleurer un si grand sujet, au moins que le peu que nous en pouvons dire soit emprunté à un des grands peintres de la nature : « Tout marque dans l'*homme*, dit Buf-

fon[1], même à l'extérieur, sa supériorité sur tous les êtres vivants : il se soutient droit et élevé ; son attitude est celle du commandement ; sa tête regarde le ciel et présente une face auguste, sur laquelle est imprimé le caractère de sa dignité ; l'image de l'âme y est peinte par la physionomie ; l'excellence de sa nature perce à travers les organes matériels et anime d'un feu divin les traits de son visage. Son port majestueux, sa démarche ferme et hardie, annoncent sa noblesse et son rang ; il ne touche à la terre que par ses extrémités les plus éloignées, il ne la voit que de loin, et semble la dédaigner. » Tel est l'homme, lorsqu'il ne se dégrade pas lui-même : tout annonce en lui le maître de la terre, et il a reçu, dans son organisation comme dans son intelligence, toutes les prérogatives nécessaires à sa destination. Quel sujet inépuisable d'admiration ne trouverions-nous pas encore dans l'organisation intérieure du corps humain ? Quelle sagesse, quelle prévoyance a su établir l'équilibre et maintenir l'unité dans une si grande multiplicité d'organes et de mouvements qui se compliquent et se diversifient à l'infini ? Qui a su adapter, avec une si rare perfection, les appareils organiques à la nature des fonctions qu'ils sont destinés à remplir, si ce n'est un être d'une intelligence infinie ?

Il résulte manifestement, de toutes les considérations qui précèdent, que l'univers nous révèle un plan, un dessein, un but arrêté et un choix des moyens les plus appropriés à atteindre ce but, c'est-à-dire qu'il existe de l'ordre dans l'ensemble et dans les diverses parties de l'univers.

Deuxièmement, l'*ordre répandu dans toute la nature ne peut avoir que Dieu pour auteur*. En effet, ou cet ordre est l'ouvrage de Dieu, ou il est l'effet du hasard, ou il existe nécessairement. Or les deux dernières suppositions sont inadmissibles.

1° L'ordre qui règne dans l'univers n'est pas l'effet du

[1] *Hist. nat.* — De l'homme.

hasard : le hasard est un mot vide de sens, qui n'exprime point une cause. Si donc on prétendait que le monde est l'effet du hasard, on supposerait qu'un ordre merveilleux pourrait exister sans cause. Or, c'est ce qui répugne absolument ; car, là où on remarque des fins évidentes et un choix de moyens propres à conduire à ces fins, il faut, de toute nécessité, reconnaître l'action d'une intelligence ; et, effectivement, il n'est pas d'homme raisonnable qui puisse n'en pas conclure l'existence. Or on remarque visiblement dans le monde ces fins et ces moyens, comme on vient de le démontrer. En voyant un palais, une statue, un tableau, un livre, une horloge, est-il un seul homme qui s'avisât d'imaginer que ces ouvrages sont le produit d'un concours fortuit de matériaux divers, de couleurs, de lettres, de rouages et de ressorts jetés au hasard ? Ne juge-t-on pas toujours, au contraire, que ces ouvrages ont eu un auteur intelligent ? Et, cependant, que sont ces ouvrages en comparaison de ceux de la nature ? A plus forte raison doit-on donc conclure que les œuvres de la nature ont eu pour auteur un être intelligent et sage. Donc, 1° l'ordre qui règne dans l'univers n'a pu être l'effet du hasard.

2° Il n'a pu être l'effet de la nécessité : car, 1° si l'ordre qui existe dans l'univers était nécessaire, on ne pourrait pas le concevoir autre qu'il n'est, et cependant il ne répugne pas qu'il eût été constitué autrement ; 2° la nécessité n'est qu'*un mot*, qui ne renferme pas plus que celui de hasard l'idée de la *cause intelligente* qui se révèle de toutes parts dans le plan de l'univers ; 3° il y a dans le monde des créatures douées d'intelligence et de volonté. Or conçoit-on une plus grande absurdité que de prétendre qu'une *fatalité aveugle* aurait produit des êtres *intelligents* et *libres* [1] ? 4° on a démontré que l'existence et le mouvement de la

[1] « Ceux qui ont dit qu'une fatalité aveugle a produit tous les effets que nous voyons dans le monde, ont dit une grande absurdité: car quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents ? » (MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, liv. I, ch. I.)

matière ne sont pas nécessaires : par conséquent, l'ordre de la matière ne l'est pas non plus. Donc l'ordre qui existe dans l'univers n'a pu être l'effet de la nécessité ; il n'a pu l'être non plus du hasard. Donc il n'a pu venir que de Dieu : par conséquent, il existe un Dieu.

OBJECTIONS.

PREMIÈRE OBJECTION. Par les combinaisons fortuites des atomes que la raison conçoit en nombre illimité, se trouve comprise la combinaison du monde présent : donc le monde a pu être le produit du concours fortuit des atomes [1].

Réponse Premièrement on nie l'antécédent pour les raisons suivantes : 1° Il y a dans le monde des êtres intelligents, qui ne peuvent, en aucune manière, être le produit d'un concours fortuit d'atomes ; 2° il doit y avoir quelque proportion entre la cause et l'effet : or le sens commun conçoit clairement qu'il n'y en a aucune entre le hasard et la formation du bel ordre qui règne dans l'univers ; 3° l'ordre du monde est *constant* : or, s'il avait été produit par une combinaison fortuite d'atomes, le hasard qui l'aurait formé une fois l'aurait détruit depuis longtemps ; 4° le système qui attribue la formation du monde à un concours fortuit d'éléments corpusculaires, absurde dans tous les temps, est moins soutenable aujourd'hui que jamais, depuis les analyses et les observations de la science moderne. Sans parler des merveilles de l'*organisation végétale* ou *animale*, beaucoup mieux connues aujourd'hui qu'autrefois, serait il possible aujourd'hui d'attribuer à un concours *fortuit* d'éléments corpusculaires la formation d'un si grand nombre de substances composées, où la science nous découvre l'application constante d'une *loi*, celle de l'*affinité*, loi qui se révèle avec évidence dans les proportions invariables des combinaisons qui constituent ces substances ? Serait-il possible d'attribuer au hasard les formes si régu-

[1] Voir, dans l'Histoire de la Philosophie, *École d'Épicure*.

lières et si variées en même temps que nous voyons se produire constamment dans certaines substances suivant les lois de la *cristallisation* ? Enfin y a-t-il quelqu'un qui s'avise d'expliquer par une rencontre fortuite d'atomes l'existence des formes et des empreintes d'espèces animales ou végétales que nous découvre tous les jours la *géologie* ?

Secondement, on nie la conséquence. En supposant le monde actuel compris au nombre des combinaisons fortuites dont les atomes sont susceptibles, il resterait encore à rendre raison de l'existence et du mouvement de ces atomes : deux faits qui exigent un créateur et un premier moteur, ainsi qu'on l'a prouvé Enfin, prétendre que le monde a pu être formé par le concours fortuit des atomes, par la raison que la combinaison présente est comprise au nombre des combinaisons dont la matière est susceptible, ce serait la même chose que si l on disait : Parmi les combinaisons fortuites des lettres de l'alphabet se trouve la combinaison de l'Iliade ; donc l'Iliade a pu être le résultat d'un concours fortuit des lettres de l alphabet ; ou bien, parmi les combinaisons fortuites des couleurs se trouvent celles des chefs d'œuvre de Raphaël ; donc les chefs-d œuvre de Raphaël ont pu être le résultat d'un concours fortuit de couleurs. On pourrait multiplier ces suppositions, que repousserait toujours également le sens commun. Donc, de ce que le monde actuel serait compris au nombre des combinaisons dont la matière est susceptible, on n'aurait pas le droit de conclure, etc.

DEUXIÈME OBJECTION. On voit tous les jours de petits animaux se former spontanément de matière en putréfaction, et l'on doit croire, à plus forte raison, qu'il en est de même des animalcules microscopiques : donc tous les corps qui composent l'univers ont pu se former primitivement par le concours fortuit des atomes

Réponse. 1° On nie l'antécédent Ce qu'il y a de vrai, c'est que la matière en putréfaction est une cause de développement, par la chaleur et l'humidité, pour les germes qui y

sont déposés ; mais il est généralement reconnu aujourd'hui qu'aucune plante, qu'aucun animal ne se forme de la pourriture seule. « Il y a moins d'athées aujourd'hui que jamais, a dit Voltaire [1], depuis que les philosophes ont reconnu qu'il n'y a aucun être végétant sans germe, aucun germe sans dessein » S'il se rencontre encore aujourd'hui quelques partisans du système des reproductions ou *générations spontanées* [2], appelés aussi *infusoires*, c'est-à-dire sans semence ou germe préexistant, c'est uniquement pour les êtres *microscopiques* ; et d'ailleurs leur nombre diminue rapidement, à un tel point qu'un membre distingué de l'Académie des sciences, M. de Quatrefages, a pu dire à l'Institut (en 1861), sans soulever de réclamations : « Il devient bien difficile de s'expliquer comment cette doctrine (celle des générations spontanées) peut compter encore quelques partisans parmi des hommes dont d'ailleurs le mérite est très-réel. » Depuis lors il a été rendu compte à l'Institut d'observations nouvelles, jugées assez décisives pour qu'on ait pu dire qu'elles étaient « l'arrêt de mort du système des générations spontanées. »

2° On nie la conséquence. Supposé même, contrairement à l'opinion commune des savants, qu'il se forme des êtres organisés sans semence ou germe préexistant, ces formations ne sauraient être le produit du hasard, et il serait toujours nécessaire, pour les expliquer, d'avoir recours à l'action de la *cause intelligente*, qui est Dieu. C'est ce que reconnaissait formellement en ces termes, il y a quelques années, au sujet des animalcules microscopiques, l'un des rares défenseurs des reproductions spontanées, M. *Bory de Saint-Vincent* : « La manière dont j'y envisagerai mon sujet (dans un acticle qu'il indique) sera, dit-il, l'irrésistible démonstration de l'existence d'une *sublime législation*, régissant l'univers jusque dans ces infiniment petits, qui,

[1] *Dictionnaire philosophique*, art. Athéisme, sect. IV.

[2] Ce système se désigne aussi aujonrd'hui sous un nom nouveau, celui d'*Hétérogénie*.

pour être, en général, le résultat de générations spontanées, ne sauraient être cependant ceux d'un aveugle hasard [1]. »

Un autre, célèbre par ses ex ériences, M. Pouchet, a dit depuis [2] : Si le phénomène existe (celui des générations spontanées), c'est que Dieu a voulu l'employer à ses fins ; et nous ne pouvons y voir que l'une de ces mystérieuses voies, aussi variées que merveilleuses, qui forcent notre front à s'incliner en présence de sa sagesse infinie. »

TROISIÈME OBJECTION. — Dans l'opinion de quelques astronomes, Laplace, Arago, etc., tous les mouvements des corps planétaires, tant ceux de translation que ceux de rotation, peuvent s'être produits à l'origine, et se maintenir persévéramment dans le même état, en vertu des forces attractive et répulsive dont sont douées toutes les particules de la matière, forces qui avaient présidé également à la formation même des planètes Donc il n'y a pas lieu d'invoquer le système du monde en preuve de l'existence de Dieu.

Réponse. 1° Il faut remarquer d'abord que l'opinion dont il s'agit n'est qu'une pure hypothèse, qui ne peut détruire les raisons par lesquelles on établit que le mouvement n'appartient pas à l'essence de la matière ; et que cette opinion est jugée tout à fait invraisemblable par un nombre considérable de savants.

2° On nie la conséquence. Quand même tout s'expliquerait moyennant l'attraction et la répulsion des molécules de la matière, on ne pourrait pas raisonnablement y voir autre chose que l'un de ces moyens, admirables dans leur simplicité, qui sont mis en usage par l'auteur de la nature, pour atteindre ses fins ; et il ne s'ensuivrait nullement que le système du monde ne démontre pas l'existence d'un suprême ordonnateur des choses. Au contraire, il est de fait que ce système nous offre *des marques visibles d'une*

[1] *Dictionnaire de la Conversation*, 1836 art. Générations spontanées

[2] Dans son livre de l'*Hétérogénie*, p 96, 1859.

préordination intentionnelle. Les plus illustres savants l'ont formellement reconnu.

« Ce système, dit Newton, si admirablement ordonné du soleil, des planètes et des comètes, n'a pu provenir que de la souveraine sagesse d'un être intelligent et puissant [1]. »

Laplace lui-même n'a pu s'empêcher d'en faire l'aveu. « Il est certain, dit-il, que les éléments du système planétaire sont ordonnés de manière qu'il doit jouir de la plus grande stabilité, si des causes étrangères ne viennent point la troubler. » Puis, après en avoir expliqué les preuves selon la science, il ajoute : « Il semble que la nature ait tout disposé dans le ciel, pour assurer la durée de ce système *par des vues semblables à celles qu'elle paraît suivre si admirablement pour la conservation des individus et la perpétuité des espèces* [2]. »

Une nature qui dispose tout admirablement *selon ses vues*, dans le ciel et sur la terre, peut-elle être autre chose qu'une intelligence ? Cette nature régit le monde : en quoi donc diffère-t-elle de la suprême sagesse que nous appelons Dieu ?

L'objection que l'on tire de certains désordres apparents qui se rencontrent dans la nature, sera réfutée dans l'examen des objections tirées du *mal physique*, à l'article de la Providence.

PREUVES MÉTAPHYSIQUES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

Les principales preuves métaphysiques peuvent se ramener aux deux suivantes : 1° la preuve de l'être nécessaire, c'est-à-dire la preuve tirée de la nécessité d'un être existant de lui-même, de la nécessité d'une première cause, de la cause absolue ; 2° la preuve qui se tire de l'idée de l'infiniment parfait.

[1] Elegantissima hæcce solis, planetarum, et cometarum compages, non nisi consilio et dominio entis intelligentis et potentis oriri potuit (*Philosophiæ naturalis principia mathematica* : Scholium generale).

[2] *Exposition du système du monde*, l. V, ch. VI.

PREMIÈRE PREUVE. — L'être nécessaire.

I. *Il y a un être nécessaire, et cet être est infiniment parfait.* Un être nécessaire existant éternellement de lui-même et infiniment parfait, c'est ce que nous appelons Dieu. Or la raison ne peut refuser d'admettre l'existence d'un tel être.

Premièrement, il y a un être nécessaire. En effet, ou il y a un être nécessaire, c'est-à-dire un être existant de lui-même, un être éternel et incréé, ou bien il faut dire que tous les êtres ont eu un commencement d'existence. Or on ne peut pas dire que tous les êtres ont eu un commencement d'existence ; car, s'il en était ainsi, tous auraient reçu l'existence, et il est évident qu'ils n'auraient pu la recevoir que d'un être quelconque, puisque le néant n'est rien, et qu'il ne peut par conséquent avoir la puissance créatrice. Mais, si l'on supposait que tous les êtres, sans exception, eussent reçu l'existence d'un être quelconque, cet être que l'on supposerait avoir donné l'existence à tous les êtres, aurait dû se la donner à lui-même ; or il est absurde de dire qu'un être se donne à lui-même l'existence. En effet, il implique contradiction qu'un être existe et n'existe pas en même temps ; or un être qui se donnerait à lui-même l'existence existerait et n'existerait pas en même temps : il existerait, puisqu'il se donnerait l'existence, et qu'il faut exister pour agir ; il n'existerait pas, puisqu'il recevrait l'existence, et que ce qui existe déjà n'a pas à recevoir l'existence ; donc il est absurde de dire qu'un être se donne à lui-même l'existence ; donc on ne peut admettre que tous les êtres ont reçu l'existence d'un être quelconque : donc 1° il y a nécessairement un être qui n'a pas reçu l'existence, c'est-à-dire un être qui possède de lui-même l'existence nécessairement et essentiellement, un être incréé, éternel, un Dieu.

Secondement, l'être nécessaire est infiniment parfait. Un être infiniment parfait est un être qui n'est point limité dans ses perfections, c'est-à-dire un être dont les perfec-

tions sont sans bornes, illimitées et infinies. Or l'être nécessaire n'est point limité dans ses perfections; car, si l'être nécessaire était limité dans ses perfections, ce serait ou par un autre ou par lui-même : or il n'est limité ni par un autre ni par lui-même.

1° Il ne l'est point par un autre : car, étant supposé l'être nécessaire existant de lui-même, il est clair qu'il est indépendant de tout autre, et qu'il est par sa nature tout ce qu'il peut être.

2° Il n'est pas limité par lui-même : car, s'il était limité par lui-même, ce serait ou par sa propre volonté ou par sa nature. Or l'une et l'autre de ces deux hypothèses répugnent.

1° Il n'est pas limité par sa propre volonté : car d'abord on conçoit qu'un être possède les perfections avant qu'on le conçoive voulant les limiter ; et puis il répugne qu'un être soit volontairement ennemi de lui-même, et par conséquent qu'il veuille être limité et imparfait. Donc l'être nécessaire n'est pas limité par sa propre volonté.

2° Il n'est pas limité par sa nature : car, pour qu'il ne soit pas limité par sa nature, il suffit que la nature de l'être nécessaire ne soit pas en contradiction avec l'infinité des perfections ; et qu'au contraire elle exige toutes les perfections à l'infini : or, la nature de l'être nécessaire n'est pas en contradiction avec l'infinité des perfections ; mais au contraire, etc. 1° La nature de l'être nécessaire n'est pas en contradiction avec l'infinité des perfections ; car, si la nature de l'être nécessaire était en contradiction avec l'infinité des perfections, ce serait, ou parce que les perfections infinies seraient impossibles en même temps dans un même sujet, ou parce qu'elles seraient incompatibles avec la nécessité de l'existence ; or ni l'un ni l'autre ne peuvent se dire. Premièrement, les perfections infinies ne sont pas impossibles en même temps dans un même sujet ; car elles n'impliquent pas contradiction les unes à l'égard des autres; elles ne sont pas être et non-être, mais bien être et être, puisque ce sont des perfections jointes à des perfections.

En second lieu, les perfections infinies ne sont pas incompatibles avec la nécessité de l'existence ; car la nécessité de l'existence est elle-même une perfection, et la plus grande des perfections. 2° La nature de l'être nécessaire exige l'infinité des perfections. En effet, les perfections infinies sont possibles, comme chacun le conçoit clairement. Or, si l'être nécessaire ne les possédait pas par sa nature même, elles ne seraient pas possibles ; car alors elles ne pourraient pas être, puisqu'elles ne pourraient se trouver dans aucun être, ni dans l'être contingent, puisqu'un être contingent est toujours imparfait, et que la contingence elle-même est une imperfection ; ni dans l'être nécessaire, puisqu il ne pourrait se les donner, vu que pour se les donner, il faudrait supposer qu'il les eût déjà. Donc l'être nécessaire n'est pas limité dans ses perfections par sa nature ; il ne l'est pas davantage par sa volonté ; donc l'être nécessaire n'est point limité par lui-même ; il ne l'est pas non plus par un autre. Donc. 2° l'être nécessaire n'est pas limité dans ses perfections ; en d'autres termes, ses perfections sont sans bornes ou infinies.

Donc ces deux choses sont certaines, savoir : qu'il y a un *être nécessaire* existant éternellement de lui-même, et que cet être est *infiniment parfait*. Donc il existe un Dieu.

II. *Il y a une première cause nécessaire*. Toutes les fois que nous voyons un phénomène, un fait quelconque se produire dans le monde physique, ou que nous constatons par la conscience quelque phénomène psychologique, nous l'attribuons naturellement à une *cause*, en vertu de ce principe inhérent à notre constitution intellectuelle, savoir, que tout ce qui commence d'exister, que tout phénomène, a une cause. En appliquant ainsi la notion de cause, soit à notre âme, soit au monde externe, nous ne concevons que des causes particulières et susceptibles de varier, des causes qui pourraient être autres qu'elles ne sont, qui pourraient même ne pas être, des causes secondes, des causes contingentes. Mais ces causes, à raison de leur contingence et de leur phénoménalité, ne sont pas la raison immuable, éternelle et nécessaire des choses, en un mot, la cause pre-

mière de toutes choses, la cause proprement dite et absolue ; et cependant il faut de toute nécessité recourir à cette cause première, puisque la raison comprend clairement qu'il ne peut y avoir un progrès de causes secondes à l'infini. Ainsi. par exemple d'une bille déplacée par une autre, la causalité se rapporte au bras qui a donné l'impulsion ; du bras elle s'élève au cerveau, du cerveau à l'âme, de l'âme aux causes qui ont développé et mis en action ses facultés, de ces causes à celles qui les ont produites, et de degré en degré, on arrive à une cause unique et universelle, principe et raison nécessaire de toutes choses. Cette *cause nécessaire*, qui est la cause première de tout, n'a point eu de cause ; elle est donc à elle-même sa propre raison ; elle est par elle-même ; en un mot, elle est, c'est-à-dire qu'elle est l'être absolu, l'être infini, l'être par excellence, l'être ou Dieu, conformément à cette définition qui se lit dans le plus ancien des livres : Je suis celui qui suis !

Dans l'argument qui précède, argument *à contingentiâ mundi,* suivant l'expression de Leibnitz, on conclut l'existence de l'être nécessaire de la *contingence du monde* en général ; en voici un autre où on la conclut de celle de *l'être humain* seulement.

III. *L'imperfection de l'être humain prouve l'existence d'un être nécessaire.* Je suis, puisque je pense. Mais que suis-je ? et par qui ai-je pu exister ? Suis-je par moi-même ou par un autre ? Si j'étais par moi-même, je posséderais la suprême perfection. Que l'on conçoive, en effet, un être communiqué et dépendant, aussi parfait que possible à l'infini, il demeurera toujours infiniment au-dessous de celui qui est par lui-même : d'où il suit que l'être par lui-même est infiniment parfait dans son essence Or il est manifeste que je ne suis pas un être infiniment parfait : j'ignore, je me trompe, je doute, etc. : je ne suis donc pas par moi-même, mais par un autre. Cet autre être, quel qu'il soit, m'a fait franchir la distance infinie qui sépare le néant de l'existence, et il est impossible de concevoir aucune puissance finie, à aucun degré, qui ne soit au-dessous de celle-là : donc il pos-

sède la puissance infinie, et par conséquent il est par lui-même, puisque sans cela il ne serait pas infini. Donc de l'*imperfection* et, par suite, de la *contingence de l'être humain*, j'ai le droit de conclure qu'il y a un *être nécessaire* et *infiniment parfait*, auteur de mon être imparfait, c'est-à-dire que Dieu existe [1].

PREMIÈRE OBJECTION. Si l'on suppose qu'il y a un être nécessaire, c'est surtout pour expliquer l'existence de tous les êtres. Or on peut expliquer cette existence sans recourir à un être nécessaire : savoir, en supposant une série infinie d'êtres qui se succèdent les uns aux autres de toute éternité. Donc il n'y a pas de raison de supposer qu'il existe un être nécessaire.

Réponse. On nie la mineure. Supposer une succession infinie d'êtres qui aient été produits l'un par l'autre dans une progression à l'infini sans admettre une cause originelle, un principe éternel et immuable, ce n'est rien autre chose que reculer pas à pas la difficulté sans la résoudre ; car une succession de cette sorte ne serait qu'une suite d'effets sans cause. C'est ce qui est rendu sensible par la comparaison suivante, qui se trouve citée en note dans la *Démonstration de l'existence de Dieu*, par Clarke [2]. Supposez une chaîne pendante du ciel en bas, d'une hauteur inconnue ; supposez ensuite que cette chaîne, au lieu de descendre, se tienne dans une situation fixe, bien que chacun de ses chaînons pèse vers la terre. Croit-on que, pour expliquer comment cette chaîne se soutient, il suffise de répondre que le premier chaînon d'en-bas tient au second, c'est-à-dire à celui qui est immédiatement au-dessus, le second, ou plutôt le premier et le second pris ensemble, au troisième, et ainsi de suite, à l'infini ? Car qu'est-ce qui soutient le tout ? C'est une question que l'on ne peut résoudre qu'en supposant une cause extérieure qui tient la chaîne tout entière suspendue. Il en est de même dans une chaîne de causes et d'effets ;

[1] V. FÉNELON, *de l'Existence de Dieu*, IIe part., ch. II.

[2] Chap. III, *Démonstrations évangéliques*, t. V, p. 955 (édit. Migne).

et si cette chaîne est supposée infinie, il y aura un effet infini sans cause, à moins que l'on n'admette une cause éternelle, immuable, de laquelle tout dépend.

Lorsqu'il s'agit de se rendre raison de l'existence de toute la série des êtres qui proviennent les uns des autres dans la nature, notre esprit conçoit qu'il faut nécessairement qu'il y ait un être premier, *inconditionnel*, qui ait en lui-même sa propre raison d'être et qui soit la cause de toute la série. En effet, supposez une série d'êtres représentés par les lettres A B C D E F ; la *condition* de F sera en E, celle de E en D, etc., jusqu'à ce qu'on arrive à l'être représenté par la lettre A. Mais quelle est la condition de A ? Assurément, il n'y en a point ; et A est inconditionnel, c'est-à-dire qu'il n'admet pour raison de son existence *aucune condition ;* et c'est lui qui est la cause nécessaire des autres qui forment la série des êtres.

DEUXIÈME OBJECTION. On requiert une première cause, parce que l'on suppose un premier effet. Or, dans une progression infinie, il n'y a point de premier effet. Donc il ne faut point de première cause.

Réponse. On nie la majeure. Ce n'est pas précisément parce que l'on suppose un premier effet, que l'on requiert une première cause, mais bien parce que, tous les êtres de cette série prétendue infinie étant supposés produits, il sera toujours vrai de dire que la collection entière de ces êtres a été produite, et que, par conséquent, elle suppose une cause productrice nécessaire, ou bien qu'elle n'est qu'un effet sans cause.

Des objections semblables peuvent se faire relativement à la nécessité d'un *premier moteur*, on y répond de même.

DEUXIÈME PREUVE. — L'idée de l'être parfait.

Voici, en résumé, cette preuve telle qu'elle se trouve dans Descartes :

1° [1] En même temps que nous nous reconnaissons comme

[1] *Méditations*, III ; *Discours de la méthode*, IVe partie.

un être imparfait, nous avons l'idée d'un être tout parfait, que nous appelons Dieu ; car comment saurions-nous qu'il nous manque toujours quelque chose et que nous sommes des êtres imparfaits, si nous n'avions l'idée de l'être parfait ; Or cette idée d'un être infiniment parfait n'a pu être mise en nous que par un être qui possède en effet toutes les perfections dont nous avons l'idée, attendu qu'il répugne qu'un être fini eût pu se donner l'idée de l'être infini, l'infini ne pouvant être le produit du fini.

A ce raisonnement, Descartes en joint un autre qui, au fond, ne forme qu'un seul et même argument avec le premier. Nous n'existons pas par nous-mêmes, car nous nous serions donné toutes les perfections dont nous avons l'idée. Nous existons donc par autrui ; et cet etre par lequel nous existons est un être parfait, sinon nous pourrions lui appliquer le raisonnement que nous nous appliquons à nous-mêmes.

2° [1] Tout ce qui est contenu dans l'idée d'un être peut en être affirmé. Or l'existence actuelle, étant une perfection, est comprise dans l'idée que nous avons d'un être parfait, aussi clairement, par exemple, qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles soient égaux à deux droits. Donc l'existence actuelle peut être affirmée de l'être parfait, donc Dieu existe.

Cet argument avait déjà été donné, quant au fond, par saint Anselme [2], au onzième siècle. Il a été modifié, par Leibnitz, de la manière suivante : Dieu est, s'il est possible, puisque sa possibilité, c'est-à-dire son essence même, entraîne son existence ; car, s'il n'existait pas actuellement, il ne serait pas possible, vu qu'il n'y aurait aucune cause qui pût lui donner l'existence : ainsi l'admettre comme possible, et ne pas l'admettre en même temps comme existant, est contradictoire.

[1] *Méditations*, V ; *Discours de la méthode*, IV[e] part.

[2] Voy. l'*Histoire de la philosophie*, premier âge de la scolastique.

OBSERVATIONS SUR LES DIFFÉRENTES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

Les arguments ou preuves de l'existence de Dieu, que l'on vient d'énumérer, présentent un double caractère, qui se distingue, en philosophie, par les mots *à priori* ou *à posteriori*. On appelle argument *à posteriori*, d'après la signification même du mot, une preuve tirée de quelque chose de postérieur à ce qui est à prouver : ainsi prouver une cause par ses effets, c'est faire un argument *à posteriori*, puisque les effets sont postérieurs à leur cause. Un argument *à priori* se fait par quelque chose que l'on conçoit comme ayant la priorité sur un autre, comme lorsque d'une cause on conclut les effets ; ou simplement par quelque chose qui se conçoit comme primitif, c'est-à-dire comme n'étant pas postérieur à l'objet à démontrer : par exemple, lorsqu'on démontre l'être par lui-même ou par son idée.

Pour bien comprendre ce qui précède, il est à propos de savoir qu'il y a deux sortes de priorité : la priorité de *temps* et la priorité de *raison*. Ainsi les modes sont par le fait simultanés à la substance dans le temps ; mais le concept de la substance précède pour la raison celui des modes et par conséquent la substance a la priorité de raison sur les modes.

La plupart des preuves de l'existence de Dieu sont des preuves *à posteriori* : la plupart démontrent l'existence d'une cause suprême d'après ses effets, soit que, par l'observation de l'ordre et de la beauté de la nature, elles nous fassent comprendre la nécessité d'une cause intelligente, soit que, d'une existence contingente quelconque, attestée par l'expérience, on conclue l'existence d'un être nécessaire, ou du mouvement de la matière un premier moteur, ou bien encore que l'on tire quelque argument de l'état moral de l'homme. La démonstration qui se tire de l'idée d'un être parfait, de l'essence même de Dieu, est une preuve *à priori*.

La preuve de l'existence de Dieu par le *consentement unanime des nations*, et la preuve par l'*ordre de l'univers*,

connue aussi sous le nom d'argument des *causes finales*, sont celles qui font communément le plus d'impression sur toutes sortes d'intelligences. L'épicurien Velléius lui-même, dans le traité *de Naturâ deorum* de Cicéron, n'hésite pas à reconnaître l'autorité de cet accord unanime du genre humain : « *De quo omnium natura consentit, id verum esse necesse est. Esse igitur deos confitendum est*[1]. » Pour ce qui est de l'argument des *causes finales*, Kant, qui a poussé jusqu'au scepticisme sa *Critique de la raison pure*, en parle néanmoins dans les termes suivants : « Cet argument mérite d'être toujours rappelé avec respect. C'est le plus ancien, le plus clair et celui qui convient le mieux à la raison de la plupart des hommes. »

L'argument *à priori* de Descartes, par la seule *idée de l'être parfait* (2° ci-dessus, p. 359), a été attaqué et soutenu par des philosophes de premier ordre. Leibnitz l'a adopté avec la modification marquée ci-dessus. Kant a cherché à démontrer que cette preuve ne repose que sur des données purement logiques, et qu'on ne peut en conclure qu'un sujet abstrait. On ne peut nier que cet argument ne donne lieu effectivement à quelques difficultés ; cependant, quoi qu'il en soit de ces difficultés, et quand même cette dernière preuve n'aurait pas plus de valeur que Kant ne lui en attribue, cela n'infirmerait en rien la principale preuve cartésienne. Cette preuve est celle qui est traitée dans la *cinquième méditation*, tandis que l'argument tiré de la seule idée abstraite de l'être ne se rencontre que dans la *troisième méditation* : ce qui semble indiquer que, dans la pensée même de l'auteur, cette dernière preuve n'était pas la principale. Or voici quels sont les caractères de la première preuve (1°, p. 358). Ce qui lui sert de base, c'est le fait même de la conscience et de la vie. Ce n'est point par l'abstraction, ce n'est point par un syllogisme que nous arrivons à l'idée de l'infini ; cette idée est tout à fait primitive dans notre raison : car le fini et l'imparfait ne se conçoivent que comme la négation ou l'absence de

[1] Lib. I, c. XVII.

l'infini et du parfait. Je reconnais l'imperfection de la substance qui est moi-même dans l'imperfection évidente de ma pensée ; mais je ne me sens un être fini, imparfait, que parce que j'ai en même temps l'idée de l'être infini et parfait, principe de mon être imparfait, et qui seul a pu mettre en moi cette idée, et comme je ne pars pas de l'être imparfait en général, mais de l'être imparfait, qui est moi-même, l'être parfait que je conçois en opposition au mien est un être réel, et non un être abstrait [1].

Des réflexions du même genre peuvent se faire sur la preuve de l'*être nécessaire,* à raison de la grande affinité qui existe entre cette preuve et celle qui se tire de la notion que nous avons de l'être infini, de l'être parfait (1° ci-dessus). En effet, le point de départ de la preuve de l'être nécessaire est la contingence du monde et de notre être en particulier ; or l'imperfection de l'être est intimement liée à sa contingence [2] ; nous avons eu en même temps le sentiment de l'une et de l'autre, et par conséquent nous concevons en même temps l'être parfait et l'être nécessaire.

Pour terminer, remarquons que la preuve *à priori* doit être considérée comme un complément pour plusieurs des preuves de l'existence de Dieu. Plusieurs de ces preuves ne nous mènent qu'à un ordonnateur ou auteur des choses, sans nous en démontrer l'infinité ; mais la preuve *à priori* nous donne l'être *infini,* créateur de l'univers.

SYSTÈMES D'ATHÉISME.

Des hommes, que l'on peut regarder à juste titre comme des exceptions dans l'humanité, n'ont pas craint de s'élever contre le concert unanime des peuples, qui tous rendent hommage à la Divinité : ces hommes sont les *athées.* L'*athéisme,* ou la négation de Dieu, est l'opposé du *théisme.* Les systèmes d'athéisme peuvent se ramener à deux : l'*atomisme,* suivant lequel le monde est un produit du concours

[1] V. Cousin, *Leçons sur la philosophie de Kant,* 6e.
[2] Voir la preuve III, p. 356.

fortuit des atomes : c'est le système d'Épicure; et l'athéisme déguisé sous le nom de *panthéisme*, système qui a été renouvelé chez les modernes par Spinosa. Ces systèmes seront exposés et appréciés dans l'*Histoire de la philosophie*[1]. Les philosophes anciens qui ont cru la *matière éternelle* ont méconnu sans doute un des attributs constitutifs de Dieu, savoir, sa qualité de créateur ; cependant la plupart ne doivent pas être comptés au nombre des athées, parce qu'ils ont admis la nécessité d'un Dieu pour donner le mouvement à la matière, ainsi que pour débrouiller le chaos, et pour établir et conserver l'ordre que nous admirons dans la nature.

SECONDE DIVISION DE LA THÉODICÉE

DES PRINCIPAUX ATTRIBUTS DE DIEU

Les attributs essentiels sont ce qui constitue un être. Or l'être, même au moindre degré, est plus que le néant ; il y a donc quelque perfection dans le fait d'être, en un degré quelconque. La *perfection* est en proportion de l'être : ce qui n'a qu'un peu d'être n'a qu'un peu de perfection ; ce qui est davantage est plus parfait; ce qui est l'être infini existe donc au suprême degré de perfection. On distingue deux sortes de perfections : les unes sont des perfections *simples*, c'est-à-dire sans mélange d'imperfection ; les autres ne sont des perfections qu'à certains égards : ce sont des perfections restreintes ou *secundum quid*, comme on disait dans l'école. La perfection *simple* ou *proprement dite* présente deux caractères, savoir : 1° que son idée n'implique aucune imperfection ; 2° qu'elle ne soit incompatible avec aucune autre perfection proprement dite. La perfection

[1] Voy. *Philosophie ancienne,* deuxième époque de la Philosophie grecque, II, § VI ; et *Philosophie moderne,* III, § II : SPINOSA; § VI et VII, *passim*.

improprement dite est sans doute préférable au néant, puisqu'elle répond à quelque degré d'être; mais son idée renferme toujours quelque imperfection, et elle est incompatible avec quelque perfection d'un ordre supérieur : c'est ainsi que l'étendue matérielle, meilleure à la vérité que le néant, renferme toujours l'imperfection d'être limitée, et est incompatible avec la pensée. Il s'entend de soi-même que tous les attributs de l'être infini sont des perfections simples. Un être est dit parfait dans son genre, lorsqu'il possède tout ce que sa nature et ses attributs peuvent comporter. Dieu seul est capable de la perfection *absolue*, parce qu'il n'y a que la nature et les attributs de Dieu qui comprennent l'être absolu, l'être infini ; les créatures ne peuvent avoir qu'une perfection *relative*, c'est-à-dire qu'elles ne comprennent qu'un certain degré d'être relatif à leur nature particulière.

Les attributs ou perfections de Dieu sont de deux genres : les uns sont comme le fond même de son être, ce sont l'*infinité*, la *nécessité*, l'*éternité*, la *simplicité*, l'*unité*, l'*immensité*, l'*immutabilité*, la *bonté* ; d'autres sont les principes de ses actes, comme l'*intelligence* ou la *science*, la *puissance*, la *providence*. De ces attributs, les uns comprennent, dans leur idée même, le caractère de l'*infinité*, par exemple, l'éternité, l'immensité ; les autres, qui se conçoivent en un degré limité dans l'être fini, appartiennent à la nature de l'être infini, si on les conçoit simplement et sans restriction dans leur infinité. La science, la puissance, la bonté, la sagesse, limitées dans l'homme, sont en Dieu la science, la puissance, la bonté, la sagesse infinies, ou la toute-puissance, l'omniscience, etc.

Nous ne dirons rien de l'*infinité* ni de la *nécessité* appelée aussi *aséité*, du latin *à se*, parce qu'il en a été suffisamment question dans la première partie de la Théodicée [1].

[1] Voy *Preuves métaphysiques de l'existence de Dieu.*

ÉTERNITÉ DE DIEU.

De ce que Dieu existe par lui-même, et nécessairement, il s'ensuit qu'on ne peut le concevoir non existant, c'est-à-dire qu'il est *éternel,* ou autrement qu'il possède une existence qui n'a ni commencement ni fin.

Tout le monde convient de l'éternité de l'être nécessaire, mais on n'est pas d'accord sur la nature de cette éternité. Plusieurs admettent une éternité *successive,* et les autres une éternité *non successive* ou *simultanée.* Cette dernière opinion était celle de Platon et de son école, c'était aussi celle des Thomistes, au moyen âge ; tandis que les Scotistes tenaient pour l'éternité successive. Ces derniers faisaient consister la durée, en général, dans une évolution perpétuelle des parties du temps qui se succèdent. L'éternité non successive ou simultanée, au contraire, ne peut se concevoir que comme la suppression de toute succession. Elle a été définie par Boëce : *Interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio* [1].

On admet plus communément l'éternité non successive, pour plusieurs raisons : 1° parce que l'idée de succession suppose un commencement, et que l'idée d'éternité l'exclut au contraire ; 2° parce que la succession ne se comprend que dans les êtres qui reçoivent ou qui perdent quelque chose dans leurs modifications et dans leur état. D'un autre côté, on objecte, contre cette opinion, qu'elle est inintelligible et contraire aux idées ordinaires. Mais, peut-on dire, l'éternité successive se comprend-elle bien davantage ? Conçoit-on qu'une succession infinie ait pu s'écouler et arriver à un terme, savoir, le moment présent ? Quoi qu'il en soit, tout en jugeant l'éternité simultanée plus probable, on doit se rappeler qu'une question de cette nature dépasse nécessairement la portée de l'esprit humain.

SIMPLICITÉ DE DIEU.

La *simplicité* ou *immatérialité* est aussi un attribut qui appartient à la nature de l'être infiniment parfait : 1° parce

[1] *De Consolatione philosophiæ,* lib. V,

que toute matière est essentiellement limitée et imparfaite ; 2° parce que la matière est un tout composé de parties distinctes et indépendantes les unes des autres, quant à leur existence propre et intrinsèque, et que l'infinie perfection répugne à un être composé de la sorte. En effet, ou l'infinie perfection résiderait dans chaque partie, et alors il y aurait plusieurs infinis dont chacun serait plus petit que leur collection, puisque la partie est nécessairement plus petite que le tout : or une telle hypothèse répugne ; ou la souveraine perfection serait une propriété inhérente à la collection des parties, et alors comment la perfection infinie pourrait-elle résider dans un composé qui, comme tout nombre quelconque, serait essentiellement fini.

La plupart des preuves de la simplicité de l'âme humaine, données dans la psychologie, sont aussi applicables *à fortiori* à l'essence divine.

UNITÉ DE DIEU.

La simplicité ou immatérialité de Dieu implique l'unité de la substance divine, en ce sens que la substance divine n'est pas composée de parties comme le sont les corps. Cependant, lorsqu'on parle de l'unité de Dieu, ce que l'on entend ordinairement, c'est qu'il n'y a qu'un Dieu, et non plusieurs. La croyance en un seul Dieu se nomme *monothéisme :* on donne le nom de *polythéisme* à l'erreur de ceux qui admettent plusieurs dieux.

On appelle spécialement *dualisme* ou *dithéisme*, l'opinion qui admet deux principes des choses : tel est le système *manichéen*, suivant lequel il existe deux principes indépendants et opposés, l'un auteur du bien et l'autre auteur du mal.

L'*unité de Dieu* se prouve par les raisonnements suivants :

1° Dieu est l'être par lui-même ; or l'être par lui-même est *un*. L'être par lui-même est infiniment parfait, comme on l'a montré précédemment (V. *Preuves métaphysiques*) ; or, si l'on supposait plusieurs êtres existant par eux-

mêmes, ne fût-ce que deux, aucun ne serait infiniment parfait. Il y a plus de perfection à posséder seul la suprême puissance qu'à la partager avec un autre égal à soi ; car aucun des êtres qui se partageraient une puissance égale n'aurait de pouvoir sur l'autre ni sur ce que ferait l'autre. La puissance de chacun de ces êtres serait donc bornée, et l'on pourrait en concevoir une plus grande, savoir, celle de l'être qui réunirait en lui la puissance sur toutes les choses. Donc, si l'on supposait plusieurs dieux, ce seraient nécessairement des êtres bornés dans leur perfection ; ce ne seraient donc pas véritablement des dieux : donc il n'y a qu'un seul Dieu,

2° Dieu est l'être nécessaire ; or l'être nécessaire est *un*. En effet, on admet l'existence d'un être nécessaire pour expliquer l'existence des êtres contingents. Or un seul être suffit pour expliquer cette existence ; aucun autre n'est donc nécessaire.

3° Dieu est l'être infini; or l'être infini est *un*. Il répugne qu'il y ait plusieurs infinis, puisque toute pluralité est essentiellement finie, vu qu'à tout nombre quelconque on peut ajouter un autre nombre, et cela indéfiniment.

4° L'unité de la cause de l'univers se conclut avec certitude de l'unité des rapports réciproques de toutes les parties qui le composent; en d'autres termes, l'unité du plan de l'univers prouve que son auteur est *un*.

5° (Par la *réduction à l'absurde.*) S'il y avait plusieurs dieux, chacun d'eux serait libre et tout-puissant. L'un, comme libre, pourrait être supposé vouloir que le monde existe, et, comme tout-puissant, procurer son existence ; l'autre, comme également libre, pourrait être supposé vouloir que le monde n'existe pas, et, comme tout-puissant, procurer sa non-existence. Le monde donc pourrait exister et ne pas exister en même temps dans l'hypothèse de deux dieux : conséquence absurde qui démontre l'absurdité de cette hypothèse. Donc il n'y a qu'un seul Dieu.

IMMENSITÉ DE DIEU.

De ce que Dieu est l'être infini, cause première de toutes choses, il suit qu'il est *immense*, c'est-à-dire sans bornes : 1° parce qu'il est essentiel à l'infini de n'être fini sous aucun rapport ; 2° parce que tout n'ayant d'existence que celle qui lui vient de Dieu, son intelligence et sa puissance s'exercent partout. En disant que Dieu est partout, nous ne voulons pas dire qu'il occupe physiquement un espace : un esprit n'a pas d'étendue, un esprit n'a pas une existence locale. Mais, puisque l'action de Dieu s'exerce sur toutes choses, la raison nous oblige à croire qu'il est présent partout : cependant il ne nous est pas donné de comprendre de quelle manière a lieu cette présence de Dieu partout. Dieu, dit Fénelon [1], « n'a, par son être absolu et infini, aucun rapport aux lieux et aux temps, qui ne sont que des bornes et des restrictions de l'être... Il n'a pas été, il ne sera point; mais il est. Tout de même, à proprement parler, il n'est point ici, il n'est point là, il n'est point au delà d'une telle borne ; mais il est absolument... Où est-il donc ? Il est ; et il est tellement, qu'il faut bien se garder de demander où... Il est l'être ; ou, pour dire encore mieux en disant plus simplement, il est... Gardez-vous bien d'y rien ajouter. »

INDÉPENDANCE DE DIEU.

Dieu, étant l'être par excellence, ne dépend d'aucun être, ni pour l'existence, puisqu'elle est nécessaire,ni pour la manière d'exister, puisque l'existence nécessaire ne peut se concevoir sans une manière d'être nécessaire. D'ailleurs,s'il est l'auteur de tout ce qui n'est pas de lui, il est clair qu'il ne dépend de rien.

IMMUTABILITÉ DE DIEU.

L'être infini, l'être parfait ne peut ni perdre ni acquérir, ni croître ni décroître; il n'est susceptible d'aucun changement, c'est-à-dire qu'il est *immuable* : 1° dans ses *per-*

[1] *Traité de l'exist. et des attrib. de Dieu*, II° part., ch. V, art. 4 n° 101.

fections, puisqu'il les possède nécessairement et essentiellement, et qu'il répugne qu'elles soient essentielles et sujettes au changement ; 2° dans ses *décrets* : car il est évident que les desseins de Dieu sont arrêtés de toute éternité, autrement il faudrait admettre qu'il y a eu en Dieu un état d'irrésolution et d'ignorance de l'avenir ; en second lieu, il est clair aussi qu'il ne peut les changer, parce qu'un changement dans les décrets de Dieu supposerait en lui de nouveaux motifs d'agir qu'il aurait ignorés d'abord, chose inadmissible en Dieu.

BONTÉ DE DIEU

La *bonté*, dans son acception la plus générale, est la qualité d'être quelque chose de bon, c'est-à-dire la qualité d'être quelque chose, car tout degré d'être est un bien, étant meilleur que le néant : en ce sens la bonté n'est pas distincte de la perfection et de l'être. La bonté considérée comme une qualité spéciale dans les êtres intelligents, c'est l'amour de ce qui est bien. Dieu est bon dans le premier sens, parce qu'il est parfait ; il l'est aussi dans le second, d'abord pour la même raison ; en second lieu, parce que l'amour du bien, c'est-à-dire en Dieu l'amour de son être, et de ce qui est à son image, est une conséquence nécessaire de la connaissance qu'il a de lui-même et de ses amabilités infinies.

La bonté prend différentes dénominations suivant le rapport sous lequel on envisage ce qui est bien. Elle est *sagesse*, si elle a pour objet le bien en tant qu'il résulte de l'ordre entre les choses ; *justice*, si c'est le bien qui consiste à traiter chacun selon son mérite ; *sainteté*, si elle s'applique au bien considéré spécialement comme moral : cet attribut est opposé directement au mal moral ou péché ; *véracité*, si elle a pour objet le bien qui résulte du vrai ; enfin, *bonté* purement et simplement, si elle se manifeste en faisant du bien. Il n'est pas besoin de prouver que toutes ces perfections appartiennent à la nature de Dieu, puisqu'elles font la perfection de l'âme humaine ; il suffit de remarquer

qu'elles ont en Dieu, comme les autres attributs divins, le caractère de l'infini.

INTELLIGENCE OU SCIENCE DE DIEU.

La *science* de Dieu, c'est la connaissance parfaite de toutes choses. On appelle *prescience* de Dieu la connaissance qu'il a des choses futures. Nous comprenons que Dieu est intelligent, parce qu'il est le créateur de notre intelligence, et que l'ordre admirable qui règne dans l'univers suppose évidemment de l'intelligence dans celui qui en est le créateur; et, comme il ne peut y avoir rien de fini dans un être infini, nous avons la certitude que l'intelligence de Dieu est infinie. Il est certain : 1° que Dieu connaît toutes les choses *passées*, autrement il faudrait dire qu'il est sujet à l'oubli, puisque les choses passées ont eu lieu en sa présence; 2° qu'il connait les choses *présentes*, puisqu'il est présent partout; 3° qu'il connaît toutes les choses *futures nécessitées*, c'est-à-dire les choses qui s'opèrent par des agents qui ne sont pas libres, comme les phénomènes de la nature : autrement il faudrait dire que Dieu n'aurait pas compris les conséquences des lois qu'il a établies; 4° qu'il connaît toutes les choses *possibles*, car, s'il ne les connaissait pas, par qui pourraient-elles être et comment seraient-elles possibles? On tombe facilement d'accord sur tous ces points; mais il est un point sur lequel il s'élève des contradicteurs. La plupart des *déistes* (par ce mot on entend les philosophes qui reconnaissent l'existence de Dieu, mais rejettent toute révélation surnaturelle) contestent que Dieu puisse prévoir infailliblement les choses *futures libres*, c'est-à-dire les choses qui, étant du ressort de notre volonté, peuvent de leur nature aussi bien ne pas arriver qu'arriver.

On prouve, par les raisonnements suivants, que Dieu prévoit infailliblement les choses futures libres : 1° Dieu ne peut se concevoir que comme un être infiniment parfait; or il n'en serait pas ainsi s'il ne connaissait pas les choses futures libres : car il acquerrait tous les jours de

nouvelles connaissances, à mesure que les événements humains se succéderaient. De plus, un être n'est pas souverainement parfait, si on peut en concevoir un plus parfait : or, si Dieu ne connaissait pas les choses futures libres, on pourrait concevoir un être plus parfait, savoir, un être qui connaîtrait ces choses. 2° Un homme sage et intelligent peut souvent prévoir avec une grande probabilité quel sera le cours des événements en certaines circonstances, ce que fera un homme doué de tel ou tel caractère ; il le prévoirait avec plus de probabilité encore s'il était plus intelligent. Il est des hommes doués, sous ce rapport, d'une pénétration qui surpasse de beaucoup les facultés ordinaires. Dieu, dont l'intelligence est infinie, doit donc prévoir infailliblement toutes choses. On peut se rappeler, à l'appui de cette preuve, la croyance universelle des peuples aux prophéties, aux oracles, etc. ; croyance qui, d'après son universalité même, doit reposer sur un fond de vérité. 3° Si Dieu ne pouvait pas connaître avec certitude les choses futures libres, ce serait sans doute parce qu'elles ne seraient pas susceptibles d'être connues d'une manière certaine, comme n'offrant rien de déterminé, à cause qu'elles dépendent de la volonté libre des hommes ; or cette raison n'est d'aucune valeur, car elles sont positivement et certainement futures, quoique libres. Je suppose qu'un homme doive aller demain librement à la promenade; il était vrai hier, il y a un mois, un an, des siècles ; il était vrai et certain de toute éternité qu'à tel jour, à telle heure, cet homme irait à la promenade ; cette action était certainement future de toute éternité : donc elle était de toute éternité susceptible d'être connue.

L'objection tirée de la difficulté de concilier la prescience divine avec la liberté humaine a été réfutée dans la Psychologie, au chapitre de la *Liberté* (p. 131). Voyez également ce qui est dit ci après à l'article de la *Providence* sur le *concours* de Dieu à l'égard des actions humaines

PUISSANCE ET LIBERTÉ DE DIEU.

Dieu est *tout-puissant*, puisque sa nature d'être infini ne peut admettre aucune sorte de bornes ou de restriction, et puisqu'il a créé le monde, ce qui suppose le plus haut degré de puissance possible. Dans les créatures, la volonté peut se concevoir séparée de la puissance, en ce sens que la volonté s'étend quelquefois plus loin que la puissance ; mais en Dieu *vouloir* et *pouvoir* sont évidemment inséparables.

La puissance d'agir par choix et selon son gré s'appelle *liberté*. La liberté est un mode essentiel de la puissance et de la volonté divines. La raison en est : 1° que la liberté se conçoit comme une perfection ; 2° que cette perfection existe dans l'homme, et qu'elle se trouve par conséquent aussi dans l'auteur de la nature humaine. La liberté ne peut bien se concevoir en Dieu, si on ne distingue en lui deux sortes d'actes, savoir, des *actes internes* et des *actes externes*. On appelle en Dieu actes *internes* ceux qui ont Dieu lui-même pour objet, comme se connaître et s'aimer lui-même ; et actes *externes* ceux qui se rapportent aux créatures, comme la création et le gouvernement de l'univers. Tout le monde reconnaît qu'il n'y a point de liberté en Dieu quant aux actes internes : Dieu se connaît et s'aime nécessairement lui-même. Par conséquent la *liberté divine* ne peut exister qu'à l'égard des *actes externes*. Cette liberté divine se prouve de la manière suivante : ou Dieu a créé librement le monde, ou il a été déterminé nécessairement à le créer ; or Dieu n'a point été déterminé nécessairement à créer le monde, car il se suffit parfaitement à lui-même. En outre, dans l'hypothèse de la création nécessaire, le monde existerait nécessairement ; ce qui n'est pas, puisqu'on peut le concevoir n'existant pas ou existant autrement qu'il n'est.

On remarquera que la liberté de Dieu n'est pas en opposition avec son immutabilité, parce que les volontés libres de Dieu sont arrêtées irrévocablement de toute éternité.

DE LA PROVIDENCE DE DIEU.

Après avoir démontré l'existence et étudié les principales perfections de Dieu, il nous reste à parler de cette action universelle de Dieu qui le met en rapport avec ses créatures pour leur conservation, leur perfectionnement et leur fin, c'est-à-dire de sa *Providence,* que l'on peut définir « l'action par laquelle Dieu gouverne le monde, tant dans l'ordre physique que dans l'ordre moral. » Le dogme de la Providence a été méconnu par quelques écoles de l'antiquité, particulièrement par les épicuriens, qui attribuaient tout au hasard, et par un certain nombre de déistes modernes, qui rejettent toute influence de Dieu sur les actions humaines.

Conformément à la définition ci-dessus, la Providence a pour objet toutes les créatures, tant les créatures intelligentes et animées que les créatures privées d'intelligence et de vie. Toutes ont leur fin propre, et sont pourvues des moyens d'arriver à cette fin. Les *moyens* que la Providence emploie pour gouverner le monde, ce sont les lois de l'ordre physique et celles de l'ordre moral. Les êtres dépourvus de raison sont soumis à des lois physiques et *nécessitantes :* ainsi les végétaux obéissent nécessairement aux lois de leur nature. Les êtres formés de l'union d'une âme raisonnable et d'un corps organisé, ou les hommes, sont soumis aux lois physiques pour la partie de leur être qui tient à l'ordre purement physique, mais avec des modifications qui dépendent en grande partie du libre usage de leur volonté. Ils sont en outre soumis à des lois morales *obligatoires*, mais non nécessitantes : telles sont les lois de la justice, de la charité, etc. Enfin, les effets de la Providence sont, pour l'ordre physique, que les choses considérées dans l'ensemble parviennent à leur fin totale et complète, exceptant toutefois les cas d'obstacles qui peuvent se rencontrer, principalement de la part de la volonté des créatures libres; et, pour l'ordre moral, que tous les êtres intelligents, créés

pour une fin parfaitement en harmonie avec leur nature et leurs facultés, reçoivent les moyens suffisants pour parvenir à cette fin.

Avant toute autre preuve de la divine Providence, aucun homme raisonnable ne peut refuser d'admettre les propositions suivantes : 1° que la volonté de créer, dans un être intelligent et sage, et l'exécution de cette volonté, supposent nécessairement une raison d'agir et une fin qui soient en rapport avec cette sagesse et cette intelligence ; 2° que l'intention de procurer cette fin est inséparable d'un choix et d'une prédisposition de moyens convenables, et c'est précisément en cela que consiste la Providence. La Providence se prouve encore par les raisonnements suivants :

1° Tous les peuples, en reconnaissant l'existence de la Divinité, ne l'ont jamais regardée comme étrangère aux choses humaines. Toujours et partout, tous les peuples ont invoqué la Divinité pour obtenir ou détourner, soit des événements dépendant des agents physiques, soit des effets provenant de la libre détermination des hommes, c'est-à-dire que tous les peuples ont toujours cru à la divine Providence. *Sin autem dii neque possunt nos juvare*, a dit Cicéron [1], *neque volunt, nec omnino curant, nec quid agamus animadvertunt, nec est quod ab his ad hominum vitam permanare possit ; quid est quod ullos diis immortalibus cultus, honores, preces adhibeamus ?* Or le consentement des peuples ne prouve pas moins la vérité de la providence de Dieu que celle de son existence, d'abord par le fait même de son universalité, et puis parce que le dogme de la providence de Dieu ne peut pas plus tirer son origine des causes de préjugés et d'erreurs, que celui de son existence, à peu près pour les mêmes raisons (Voy. p. 331). 2° L'ordre admirable et constant qui règne dans la nature prouve clairement l'existence d'un *plan*, d'un dessein arrêté, et de l'emploi des moyens propres à le réaliser.

[1] *De Naturâ deorum*, I, cap. II.

Pour résoudre ce qui concerne la question du *plan de l'univers*, il faut prendre la preuve de l'existence de Dieu. tirée de l'ordre du monde (p. 342), et de plus les réfutations qui vont être données ci-après, à l'article du Mal.

OBJECTIONS.

1° S'il y avait une Providence, il n'y aurait rien de fortuit dans le monde ; or il y a dans le monde beaucoup d'événements qui arrivent par hasard : donc, il n'y a pas de Providence.

Réponse. On distingue la mineure. Il y a dans le monde beaucoup d'événements qui arrivent par hasard, par rapport à nous, on l'accorde ; en eux-mêmes et par rapport à Dieu, on le nie. Ce que l'on appelle fortuit n'est ainsi nommé que parce qu'on en ignore la cause ; mais rien ne se fait sans cause, et toute cause est connue de Dieu : donc en soi-même et par rapport à Dieu, il n'y a point de hasard.

2° Supposé l'existence de la Providence, on pourrait négliger les affaires de la vie et s'en reposer entièrement sur elle ; or cependant personne ne mettra jamais un tel principe en pratique : donc, il n'y a point de Providence.

Réponse. On nie la majeure. En effet, la divine Providence gouverne toutes les créatures d'une manière appropriée à leur nature : ainsi elle dirige le genre humain selon les lois des natures libres, de telle sorte que s'écarter des règles ordinaires de la prudence, ce serait agir contre l'ordre de la divine Providence.

3° Le gouvernement de l'univers obligerait Dieu d'entrer dans une infinité de petits détails indignes de la majesté suprême : donc, le dogme de la Providence est inadmissible.

Réponse. On nie l'antécédent, d'abord parce que Dieu, étant infini, veille sur toutes choses par un acte unique et simple de sa volonté ; en second lieu, parce qu'il n'est pas plus indigne de la majesté divine de gouverner l'univers que de le créer, et qu'il serait absurde qu'un être intelligent et sage abandonnât son œuvre au hasard.

Concours de Dieu aux actions des hommes.

C'est un dogme de la foi chrétienne que la *grâce,* qui est une action immédiate de Dieu lui-même, nous est nécessaire pour toute action *surnaturelle* et utile au salut. Ce dogme a donné l'idée aux philosophes de rechercher quel genre de *concours* Dieu exerce à l'égard des actions *naturelles.* Les créatures ont besoin de l'assistance de Dieu, non-seulement pour exister et pour persévérer dans l'existence, mais encore pour agir. Il est incontestable que la Providence intervient dans les actions des hommes ; c'est la croyance du genre humain, croyance fondée d'ailleurs sur les attributs de Dieu. Mais il s'offre de grandes difficultés concernant la manière dont a lieu cette intervention : car elle doit avoir lieu de telle sorte qu'elle ne blesse point la liberté de l'homme, et que Dieu conserve le souverain domaine qu'exigent ses attributs divins. Or Dieu conserve son empire, s'il dirige les volontés de ses créatures. Mais alors que devient la liberté ? Les créatures conservent leur liberté, si elles peuvent résister à l'intervention divine. Mais alors que devient le souverain domaine de Dieu ? C'est un problème dont la solution claire n'est pas donnée à l'esprit humain ; cependant diverses explications ont été tentées.

Les systèmes imaginés à ce sujet se réduisent principalement à deux : le système des *molinistes,* ainsi nommé de Molina, jésuite espagnol, et le système des *thomistes* ou de l'école de saint Thomas. Le molinisme admet un concours *général* et vague, et, de plus, *moral,* lorsqu'il est modifié dans le sens qui lui a fait donner le nom de *congruisme.* Le système des thomistes, connu sous le nom de *prémotion physique*, admet un concours *physique* et *spécial.* Le premier de ces systèmes fait mieux ressortir la liberté humaine ; tandis que le second rend plus manifeste l'action divine. Il n'entre pas dans notre plan, et il serait d'ailleurs peu utile d'expliquer chacune de ces opinions, vu qu'il n'en est aucune qui satisfasse pleinement la raison. Voici

néanmoins ce que l'on peut dire sur cette question. La liberté humaine est un fait démontré par le sens intime et par la raison ; d'un autre côté, on démontre le concours de la divine Providence sur les actions humaines, spécialement par ce fait d'expérience fondé sur la nature : savoir, que les hommes implorent naturellement l'assistance de la Divinité, pour qu'elle intervienne dans les événements de la vie, et même pour qu'elle exerce son influence sur leur état moral. Ce sont donc deux faits suffisamment démontrés ; seulement, on ne conçoit pas clairement le rapport qui les lie entre eux ; mais on doit se rappeler que deux choses peuvent bien être inconciliables pour nous, sans être contradictoires entre elles. Tout le monde sait qu'on n'a pas le droit de nier deux faits démontrés pour la seule raison que l'on n'est pas capable de les concilier clairement entre eux : cette impuissance de comprendre le lien qui les unit ne prouve qu'une chose, savoir, les limites de notre intelligence.

DU MAL.

Les maux physiques qui affligent l'humanité, le mal moral qui la souille, en un mot, les imperfections, les vices et les misères de toute espèce ont paru à quelques philosophes, inconciliables avec la *Providence* d'un Dieu infiniment *bon*, *saint*, *juste* et *sage*, et en général, avec l'*infinie perfection* de Dieu. Les *manichéens*, hérétiques qui datent du troisième siècle, admettaient, pour rendre raison des biens et des maux, deux principes formateurs du monde : l'un bon et auteur du bien, l'autre mauvais et cause du mal. Bayle a rassemblé dans son *Dictionnaire*, à propos du manichéisme, les objections qui tendent à établir que l'existence du mal est inconciliable avec les perfections de Dieu. C'est principalement pour le réfuter que Leibnitz a composé sa *Théodicée*. Nous allons prouver, en répondant aux objections, que l'existence du mal peut se concilier avec la *providence d'un Dieu infiniment parfait*.

On distingue deux sortes de *mal :* le mal *physique* et le

mal *moral*. Le mal physique s'attaque en quelque sorte au physique des êtres; il se divise en trois classes : 1° les peines ou douleurs de toute espèce; 2° les accidents ou désordres de la nature, source de malheurs pour l'humanité; 3° l'imperfection et l'inégalité de perfection des êtres. Le mal moral constitue celui qui le commet dans un état de culpabilité : c'est le mal de *faute* ou le *péché*. Le mal qui consiste dans l'imperfection de notre nature portait précédemment le nom de mal *métaphysique* ou mal de nature; mais cette désignation n'est plus guère usitée aujourd'hui.

EXAMEN DES OBJECTIONS TIRÉES DU MAL PHYSIQUE

PREMIÈRE OBJECTION. — La constitution de l'homme sur la terre est sujette à une infinité de maladies et de souffrances de toute espèce; or, il n'en serait pas ainsi, si le monde était gouverné par la providence d'un Dieu infiniment parfait; donc le monde n'est pas gouverné, etc.

Réponse. On nie la seconde proposition. Les maux dont il est parlé dans l'objection peuvent se concilier avec la providence d'un Dieu infiniment parfait, pour plusieurs raisons. 1° Si l'homme n'était pas averti par des sensations douloureuses de ce qui peut porter atteinte à l'intégrité de ses organes, il ne serait pas suffisamment stimulé pour les garantir de l'action des causes qui tendent à les détruire. 2° Ces maux doivent aussi se considérer comme un châtiment et une expiation de notre intempérance et de nos fautes de tout genre. 3° Les maux physiques ont pour effet de rabaisser l'orgueil de l'homme, en lui faisant sentir sa faiblesse et sa dépendance; ils épurent sa vertu, ils éprouvent sa patience, ils lui font apprécier, à leur juste valeur, les biens périssables de la vie présente, pour le porter vers les biens célestes qui sont la seule vraie et durable félicité. C'est dans les infirmités que l'homme invoque la Divinité, et qu'il se souvient qu'il est homme. « *Quem infirmum aut avaritia aut libido sollicitat? Non amoribus servit, non appetit honores, opes negligit, et quantulumcumque,*

ut relicturus, satis habet : tunc deos, tunc hominem esse se meminit, » a dit Pline le Jeune[1]. 4° Les biens l'emportent généralement sur les maux, puisque les plus malheureux craignent ordinairement la mort et l'éloignent autant qu'il est possible : en conséquence, déduction faite des maux, il reste à l'homme une somme de biens dont il est redevable à la bonté de Dieu.

Deuxième objection. — Si le monde était gouverné par la providence d'un Dieu infiniment parfait, tout y porterait l'empreinte des perfections de Dieu ; or, il est de fait que l'on remarque, au contraire, dans toutes les parties du monde physique, une infinité de désordres et de maux qui accusent un manque de sagesse et de bonté dans l'auteur de la nature. Par exemple, il y a sur la terre des animaux malfaisants, des plantes vénéneuses : il y naît des monstres : les inondations, les tremblements de terre, les ouragans dévastateurs, portent partout la ruine et la désolation: donc le monde n'est pas gouverné par la providence d'un Dieu infiniment parfait.

Réponse. 1° On répond d'abord : De ce que nous ne comprenons pas l'utilité de certaines parties de l'univers, et qu'il nous semble même y reconnaître un manque de sagesse, nous n'avons pas plus le droit de conclure que l'univers n'est pas l'ouvrage d'un être infiniment parfait, que nous n'aurions le droit de conclure qu'une de ces merveilleuses machines qui font tant d'honneur au génie inventif de notre époque n'est pas l'ouvrage d'un habile ouvrier, parce que nous ne comprendrions pas l'utilité de certaines parties du mécanisme. Dans l'un et l'autre cas, il n'y a de conclusion raisonnable que l'aveu de notre ignorance.

2° On nie la mineure. Pour comprendre la raison des diverses parties qui composent l'univers, il est essentiel de se placer *au point de vue de l'ensemble.* Telle pièce isolée, qui semblait d'abord inutile ou nuisible, sera jugée d'une

[1] *Epist.* lib. VII, xxvi.

utilité incontestable, si on la met en rapport avec le tout. Il est facile de faire voir que les êtres que nous nommons malfaisants, parce que nous ne les considérons que sous un seul point de vue, ont leur genre d'utilité dans la nature Sans les animaux carnassiers, combien de reptiles et d'insectes de toute espèce ne verrait-on pas pulluler sur la terre, au point d'en rendre le séjour insupportable? Combien de cadavres infects, combien de matières en putréfaction rendraient l'atmosphère et les eaux insalubres, sans les espèces qui sont chargées d'en purger la terre. Pour nous borner à un seul exemple d'animal nuisible, le venin même des serpents s'explique d'une manière toute naturelle : le serpent, animal lent, timide et dépourvu de membres, eût été incapable de se procurer les moyens de subsister, s'il n'eût pas reçu de la nature la faculté de blesser sa proie à mort. Il est rare que le serpent attaque l'homme ; mais, s'il est quelquefois dangereux à l'homme, de combien d'animaux dégoûtants et immondes ne nous délivre-t-il pas ? Dans le plan de la création, chaque espèce a quelque fonction à remplir ; rien n'a été créé mal à propos et sans quelque utilité générale que nous n'apercevons pas toujours, mais qui n'en est pas moins réelle. Il est une multitude de végétaux et d animaux nuisibles en apparence, qui servent de nourriture à des espèces plus parfaites, et celles-ci à d'autres, jusqu'à ce qu'on arrive aux espèces qui servent immédiatement à notre usage. Les espèces mêmes qui rongent et détruisent nos vêtements et nos aliments remplissent encore les desseins de la Providence, qui ne veut rien de perdu ni de négligé dans l'univers. Quelques substances malfaisantes entrent dans la composition de remèdes utiles.

Notre art des poisons même emprunte du secours [1].

Quelquefois ce qui est un poison pour une espèce est un aliment pour un autre.

Les monstres, c'est-à-dire certains phénomènes qui

[1] L. Racine, *Religion* ch. I.

s'écartent de la régularité générale des œuvres de la nature, sont une conséquence de certains obstacles qui naissent de l'imperfection inhérente à tout être créé, et un résultat du conflit qui se forme, sous diverses influences, entre plusieurs lois sages auxquelles Dieu n'est pas tenu de déroger pour empêcher la formation d'un monstre. L'inconvénient de porter atteinte à la stabilité des lois de la nature serait d'ailleurs un plus grand mal que l'existence de quelques êtres monstrueux.

S'il arrive que des ouragans, des inondations, des tremblements de terre, des accidents de tout genre fassent de nombreuses victimes, et aussi bien parmi les justes que parmi les coupables, ce sont autant de *conséquences des lois générales* de la nature, à la simplicité desquelles il ne serait pas digne de la grandeur des œuvres de Dieu, ni même avantageux à l'homme, qu'il fût dérogé sans cesse. Écoutons à ce sujet le comte de Maistre[1] : « Le monde n'étant gouverné que par des lois générales, vous n'avez pas, je crois, la prétention que, si les fondements de la terrasse où nous parlons étaient mis subitement en l'air par quelque éboulement souterrain, Dieu fût obligé de suspendre en notre faveur les lois de la gravité, parce que cette terrasse porte en ce moment trois hommes qui n'ont jamais tué ni volé ; nous tomberions certainement, et nous serions écrasés. Il en serait de même si nous avions été membres de la loge des Illuminés de Bavière ou du Comité de salut public. Voudriez-vous, lorsqu'il grêle, que le champ du juste fût épargné ? Voilà donc un miracle. Mais si, par hasard, ce juste venait à commettre un crime après la récolte, il faudrait encore qu'elle pourrît dans ses greniers : voilà un autre miracle. De sorte que, chaque instant exigeant un miracle, le miracle deviendrait l'état ordinaire du monde. » Exposer de pareilles idées, ajoute l'auteur, c'est les réfuter suffisamment.

Tous ces prétendus désordres, dont on affecte de s'éton-

[1] *Soirées de Saint-Petersbourg*, Ier entretien.

ner, tiennent en réalité à un enchaînement de causes et d'effets qu'il ne nous est pas donné de suivre dans le détail, mais qui ne peuvent manquer d'avoir un but raisonnable et utile. Par exemple, les tempêtes, qui bouleversent tout à la surface du globe, tiennent à une loi qui était indispensable pour l'assainissement et pour la conservation des justes proportions de l'air. Les vents impétueux, d'un bout de la terre à l'autre, confondent les couches de l'atmosphère, et rendent ainsi sa constitution uniforme dans tous les temps, dans tous les lieux et à toutes les hauteurs.

Enfin, on peut ajouter à toutes ces raisons que le désordre apparent de quelques parties de la nature peut être utile pour faire ressortir l'ordre et la beauté des autres parties : ce sont comme les ombres dans un tableau.

Si l'on envisage les accidents divers du monde physique, spécialement sous le rapport des *maux qu'ils font souffrir à l'humanité,* la réponse est à peu près la même que pour la première objection (p. 378). On peut y joindre la raison suivante pour les cas de mort : les substances mortifères, les causes de destruction de toute sorte, doivent se compter au nombre des principes de mort qui appartiennent à la condition mortelle de notre vie, considérée comme situation d'épreuve et de transition, et aussi comme portant le caractère d'un état de chute et de peine. Mourir de maladie et d'une mort naturelle, ou mourir par accident, sous la dent d'une bête féroce, par l'effet d'une substance vénéneuse, c'est, dans tous les cas, payer le tribut imposé à tous les mortels.

De toutes ces considérations, il faut conclure qu'il est faux de dire que l'on remarque, dans le monde physique, des désordres incompatibles avec la providence d'un Dieu infiniment parfait.

Troisième objection. — Les imperfections et l'inégalité de perfections que l'on remarque dans les créatures doivent se considérer comme un mal, en ce sens qu'elles sont la privation d'un bien, et qu'elles constituent dans un grand nombre d'êtres un état d'infériorité ; or, un tel état de choses

n'existerait pas si le monde était gouverné par un Dieu juste et bon : donc, l'état d'imperfection et d infériorité qui se remarque parmi les hommes ne peut se concilier avec les perfections de Dieu.

Réponse. On nie la seconde proposition. Il n'est pas difficile de concilier avec les attributs de Dieu l'état d'imperfection et l'inégalité de perfections des créatures : car 1° les créatures, par le seul fait de leur nature d'êtres contingents, sont essentiellement limitées et imparfaites ; 2° un Dieu souverainement juste et bon n'était pas tenu de produire toutes ses créatures également parfaites : car il ne doit rien à personne, et il suffit que ce qu'il donne soit bon à un degré quelconque. De plus, un Dieu souverainement juste et bon, est aussi un Dieu souverainement sage et souverainement libre. Comme souverainement sage, il a dû mettre de la variété dans les qualités et les aptitudes de ses créatures, d'abord pour éviter la monotonie ; puis, pour favoriser la division du travail, condition nécessaire pour que toutes les fonctions se remplissent et que toutes les professions s'exercent dans l'intérêt de la société humaine. Comme souverainement libre, il avait tout aussi bien le droit de borner, selon sa volonté, chacune de ses créatures à tel ou tel degré, et de les mettre dans telle ou telle condition, qu'il avait celui de ne pas les créer du tout.

EXAMEN DES OBJECTIONS TIRÉES DU MAL MORAL.

PREMIÈRE OBJECTION. — Le fait de l'existence du mal moral sur la terre est en opposition formelle avec les perfections de Dieu, telles que sa bonté, sa sainteté, sa sagesse, etc : donc, si le monde était gouverné par la *providence* d'un Dieu *infiniment parfait,* il n'y aurait pas de mal moral sur la terre.

Réponse. On nie l'antécédent L'existence du mal moral peut se concilier avec la providence d'un Dieu infiniment parfait. En effet, le mal moral ou le péché se résume dans

l'abus de la liberté ; or, l'abus de la liberté peut s'expliquer sous le gouvernement d'un Dieu infiniment parfait. Pour cela il suffit qu'un Dieu infiniment parfait ait pu donner à l'homme la liberté , et qu'il n'ait pas été tenu d'en empêcher l'abus; or, ces deux choses sont certaines. 1° Il est certain qu'un Dieu infiniment parfait a pu donner à l'homme la liberté, car rien n'empêche que Dieu n'ait pu donner à l'homme une faculté excellente de sa nature; or, telle est la liberté : c'est une des plus nobles prérogatives de l'homme, une de celles dont il est le plus jaloux; elle est la source du mérite et de la vertu; et l'intention de Dieu, en la donnant, a été que l'homme, à qui rien n'est dû, pût se rendre digne, par sa conduite, d'une récompense éternelle. 2° Un Dieu infiniment parfait n'était pas tenu d'empêcher l'abus de la liberté : car si quelque raison pouvait prouver qu'il était tenu d'empêcher cet abus, ce serait surtout parce que c'eût été un plus grand bienfait pour l'homme qu'il en fût ainsi; or cette raison n'est d'aucune valeur : autrement il s'ensuivrait qu'un Dieu souverainement bon serait tenu d'accorder à ses créatures tout le bien possible, ce qui ne peut être, puisqu'il ne pourrait leur accorder tant de bien qu'il ne pût en accorder davantage, sans jamais atteindre l'infini. Il faut sans doute, pour que ses perfections ne soient point lésées, que ce qu'il donne soit bon de sa nature; mais c'est à lui de déterminer le degré de bien qu'il accorde et d'en poser les limites.

Il y a plus encore : c'est que si l'homme n'avait pas la faculté de choisir le bien ou le mal, s'il était forcé de faire le bien, il n'y aurait point dans l'homme, à proprement parler, de liberté. En effet, bien qu'il soit vrai de dire que le pouvoir de faire le mal ne tient pas à l'essence de la liberté, puisque Dieu est libre, sans cependant pouvoir faire le mal, néanmoins la faculté de faire le mal appartient à la liberté de l'homme en cette vie : cela tient à l'imperfection de la nature humaine, aux limites de son intelligence, et à la faiblesse de sa volonté. A moins donc de supposer l'homme privé de la liberté, et par conséquent réduit à un

état que l'on ne peut pas même imaginer, eu égard à la nature humaine, c'est-à-dire à moins de supposer l'homme sans les conditions de l'humanité, il faut reconnaître que l'existence du mal moral sur la terre peut se concilier avec la providence d'un Dieu infiniment parfait. « Murmurer de ce que Dieu ne l'empêche pas (l'espèce humaine) de faire le mal, a dit Rousseau [1], c'est murmurer de ce qu'il la fit d'une nature excellente, de ce qu'il mit à ses actions la moralité qui les ennoblit, de ce qu'il lui donna droit à la vertu... La puissance divine pouvait-elle mettre de la contradiction dans notre nature, et donner le prix d'avoir bien fait à qui n'eut pas le pouvoir de mal faire ? Quoi, pour empêcher l'homme d'être méchant, fallait-il le borner à l'instinct et le faire bête ? »

Deuxième objection. — Ce qui se prévoit devoir être un mal dans ses résultats ne peut venir d'un principe souverainement bon ; or Dieu, en donnant la liberté à l'homme, a prévu qu'il en abuserait : donc la liberté telle qu'elle existe dans l'humanité, c'est-à-dire la liberté avec son abus, ou le mal moral, prévu de Dieu, ne peut se concilier avec la *bonté* de Dieu.

Réponse. On distingue la majeure : ce qui se prévoit devoir être un mal dans ses résultats *par sa nature*, et, *selon l'intention* de celui qui donne, ne peut venir d'un principe souverainement bon, on l'accorde : si c'est uniquement par le *mauvais usage* qu'en fait celui qui reçoit, on le nie. La liberté, lors même que l'on en prévoit l'abus, ne laisse pas d'être un bienfait, puisque, étant bonne en elle-même, elle peut être utile, et qu'elle est donnée pour être utile : l'abus d'une chose n'en altère pas la nature.

Instance. Un père qui donnerait à son fils une arme dont il prévoirait avec certitude que ce fils abuserait pour sa propre perte ne serait pas un bon père : donc pareille-

[1] *Emile*, liv. IV

ment Dieu, en donnant à l'homme une liberté dont il prévoit l'abus, n'est pas un Dieu bon.

Réponse. On nie la conséquence et la parité. Il y a plusieurs différences essentielles entre Dieu et un père, au point de vue que nous examinons 1° Dieu, souverain arbitre de la condition humaine, fixe librement le degré de perfection et les avantages qu'il accorde à ses créatures, tandis qu'un père n'est lui-même qu'une créature ainsi que son fils, et, comme tel, soumis à la loi naturelle, qui n'est autre que la volonté de Dieu : or cette loi lui fait un devoir de veiller au salut de son fils. 2° Il ne peut y avoir aucune bonne intention, ni aucune raison dans le cas du père ; tandis que, de la part de Dieu, il s'agit de l'institution de tout un ordre de choses, et de la création d'êtres moraux, dans des conditions que comporte cette nature d'êtres, conditions qui peuvent se concilier avec la bonté de Dieu, suivant ce qui a été expliqué ci-dessus, dans la réponse à la première objection. 3° Il ne faut pas perdre de vue, suivant la remarque de Bayle lui-même [1], que nos idées naturelles ne peuvent pas être la mesure commune de la bonté divine et de la bonté humaine, parce qu'il n'y a pas de proportion entre le fini et l'infini, et qu'ainsi ce qui serait incompatible avec la bonté de l'homme peut être compatible avec la bonté de Dieu, lors même que nos faibles lumières n'aperçoivent pas cette compatibilité. Nous savons bien, même dans les hommes, apprécier diversement la bonté, suivant la différence des conditions : la bonté d'un père, d'un roi, d'un juge. Tel monarque, bon comme homme privé, n'est pas un bon roi s'il est faible et incapable ; au contraire, il est mauvais et nuisible comme roi.

Troisième objection. — Dieu est un être tellement bon, qu'on n'en peut pas concevoir de meilleur ; or, un être qui empêcherait le péché serait meilleur que celui qui ne l'empêche pas : donc, si le monde était gouverné par la providence d'un Dieu infiniment bon, le mal n'existerait pas sur la terre.

[1] Œuvres, t. II, p. 997.

Réponse. On nie la mineure. La bonté est une perfection de Dieu, qui ne dépend aucunement, pour sa valeur intrinsèque et son caractère d'infinité, de ce qu'il en manifeste à l'égard des hommes. Dieu ne peut agir envers les créatures selon toute l'étendue de sa bonté, puisque ce serait rendre les créatures infinies, ce qui est impossible. Dès lors, il est nécessaire qu'il détermine lui-même un degré quelconque de perfection dans ses créatures, et, quel que soit ce degré, Dieu n'en est ni moins bon, ni meilleur en lui-même.

Quatrième objection. — La permission du mal moral répugne à la *sainteté* de Dieu, la sainteté étant l'attribut auquel s'attaque directement le péché ; donc l'existence du mal moral ne peut se concilier avec la providence d'un Dieu infiniment parfait.

Réponse. On nie l'antécédent. La sainteté exige que l'être saint ne commette ni n'approuve le péché ; or, ne pas empêcher de commettre le péché, ce n'est ni le commettre ni l'approuver, et il n'y a rien en cela qui blesse la sainteté de Dieu.

Cinquième objection. — Un certain nombre d'hommes trouvent dans leurs dispositions naturelles, et dans les circonstances où ils sont placés, une sorte d'entraînement au mal ; or une telle condition ne peut se concilier avec les perfections de Dieu, et spécialement avec sa *justice* : donc, etc.

Réponse. Ou ces hommes ont le pouvoir de s'abstenir du mal, ou ils ne l'ont pas. Dans le premier cas, ils sont coupables s'ils font le mal, et doivent être punis en proportion de leur culpabilité ; dans le second cas, ils ne pèchent pas, et ne seront pas punis.

Observation — On ne peut résoudre complétement la question du mal, avec toutes les circonstances qu'elle présente dans l'état actuel de l'humanité, si l'on n'envisage pas la vie comme une situation d'épreuve, comme portant le caractère d'un état de chute et de peine. Cette vérité a été entrevue par les païens eux-mêmes, ainsi qu'on peut le

voir dans Cicéron [1], Pline le Naturaliste [2], Sénèque [3], et chez d'autres nations. On en retrouve la trace dans certaines coutumes répandues universellement, comme, par exemple, celle de la purification de l'enfant nouveau-né, soit par l'eau, soit par l'effusion du sang. Toutefois, ce n'est que par la *Révélation* que le péché originel et la dégradation de notre nature nous sont clairement connus ; mais la Révélation nous apprend en même temps que Dieu vient en aide à notre volonté par des secours qui suppléent à notre faiblesse, et l'on ne doit jamais séparer les deux dogmes du *péché originel* et de la nécessité de la *grâce.* Tout homme reçoit de Dieu des grâces suffisantes, et il n'y a pas d'injustice en ce que la résistance à la grâce soit punie de Dieu.

[1] *De Republicâ,* lib. III, n° 1, et *Fragments de l'Hortensius*
[2] *Histoire naturelle,* liv. VII, ch I.
[3] *Epist.*, LXV

QUATRIÈME PARTIE

DE LA PHILOSOPHIE

MORALE

OBJET DE LA MORALE.

Le résultat général des études psychologiques a été de nous faire reconnaître dans l'âme un être doué d'intelligence, d'activité volontaire et libre, et de sensibilité. La logique nous a tracé les règles qui doivent diriger l'intelligence ; la *morale* a pour but de nous apprendre à régler la *volonté*. La direction de la sensibilité se combine avec celle des autres facultés, dans la logique et dans la morale, mais plus spécialement dans la morale.

L'observation et l'expérience nous font constater dans notre âme le phénomène psychologique de l'*action volontaire*, et en même temps la raison conçoit certains rapports qui donnent lieu pour ces actes à un caractère particulier qu'on appelle leur *moralité*, c'est-à-dire leur bonté ou leur malice, qui n'est autre chose que leur conformité ou leur défaut de conformité à la notion de l'*ordre* et du *bien*, considérée au point de vue *pratique*.

La réalisation de l'ordre, la pratique du bien, dans les actes volontaires et libres, ne se conçoit que comme l'application de certains principes qui servent de règle à la volonté ; or, il y a une science qui a pour objet de déter-

miner ces règles d'une manière précise : cette science, c'est la *Morale*, appelée aussi *Éthique* (*Ethica*). On peut la définir : *une science qui a pour but de diriger la volonté dans la pratique du bien.*

La pratique du bien consiste principalement dans l'accomplissement du devoir, et c'est surtout comme la *science des devoirs* qu'on envisage ordinairement la morale. Cependant il est indispensable de tenir compte aussi d'un genre d'actions qui, sans être précisément l'accomplissement d'un devoir, sont néanmoins des actes moraux. Tels sont certains actes de vertu, comme, par exemple, un généreux sacrifice, un héroïque dévouement : en les pratiquant, ce n'est pas un devoir qu'on accomplit, car je suppose des actes qu'on n'est nullement tenu de faire; cependant ce que l'on fait alors est quelque chose de moral, quelque chose qui est moralement bon.

Nonobstant cette distinction, la morale a toujours pour objet principal de déterminer *la nature et les diverses espèces de devoirs*. Or l'obligation stricte et proprement dite de remplir ces devoirs ne se conçoit pas sans une autorité qui assujettisse l'homme à un *lien moral* et qui lui fasse une *loi* de leur accomplissement. Le devoir a sans doute sa raison dans la *distinction essentielle* du bien et du mal ; mais ce qui fait à l'homme une loi de pratiquer le bien et d'éviter le mal, ce ne peut être que *la volonté d'un suprême législateur :* autrement on se demanderait toujours d'où pourrait naître pour l'homme une *force obligatoire* quelconque.

Cette loi se manifeste dans la conscience de chaque homme, et l'on peut dire avec vérité qu'à raison de son universalité dans la *conscience humaine,* elle est visiblement fondée sur notre nature même, et que la conscience morale, dans ce qu'elle a de fondamental et d'universel, doit être regardée comme la voix de l'auteur même de la nature.

Dieu, l'auteur de la nature, est un être infiniment parfait, qui doit à sa justice de traiter ses créatures en raison

de leurs mérites ; mais cette rétribution proportionnelle n'existe pas dans la vie présente. Il y a donc une *vie future*, et cette vie future avec ses peines et ses récompenses donne une *sanction* complète à l'obligation morale. Toute morale qui ne serait pas intimement liée à la vérité de l'existence de Dieu et à celle d'une vie à venir serait nécessairement une morale incomplète, dépourvue de base et sans efficacité.

Les devoirs, qui sont le principal objet de la morale, peuvent se considérer, ou en général, comme on vient de le voir dans ce qui précède, ou dans leurs différentes espèces, comme sont les devoirs envers *Dieu*, les devoirs envers *nous-mêmes* et les devoirs envers *nos semblables*. De là deux divisions de la morale : *morale générale* et *morale spéciale*. La première peut être appelée la science *du devoir*, en général ; et l'autre, la science *des devoirs*, en particulier, selon leurs espèces.

Les vérités qui viennent d'être exposées sommairement constituent l'*objet de la morale*, et vont être expliquées successivement.

PREMIÈRE DIVISION DE LA MORALE

MORALE GÉNÉRALE

La *morale générale* commence par poser les bases essentielles ou les *fondements* de toute morale : la conscience. la notion du devoir, la distinction du bien et du mal, l'obligation morale, la loi ; puis elle discute la valeur des *motifs* qui influent sur nos actions, et par suite les caractères et les conditions de leur *moralité* ; en troisième lieu, elle détermine quelles sont les *suites* de l'accomplissement ou de la violation du devoir : ces suites, tant pour la vie présente que pour la vie future, constituent ce qu'on appelle la *sanction de la morale*. A cette idée se relie d'elle-même

l'étude des *destinées de l'homme* et de l'*immortalité de l'âme*.

SECTION PREMIÈRE.

DES FONDEMENTS DE LA MORALE.

Les fondements de la morale peuvent se ramener à deux : la *conscience* et la *loi*, avec *ce qui s'y rattache naturellement*, comme la notion et le sentiment du *devoir*, la *distinction du bien et du mal*, l'*obligation morale*. Par la conscience, l'homme distingue le bien du mal, et il trouve dans la loi l'autorité qui lui impose l'obligation de faire l'un et d'éviter l'autre.

§ I. *De la conscience morale.*

La morale, avons-nous dit précédemment, est la science pratique du bien ; or le bien, de la part de l'homme, sous le rapport moral, se réalise dans des actions qui émanent de la *volonté* supposée *libre ;* car il est évident qu'il ne peut y avoir d'imputabilité morale sans liberté [1]. Ces actes de la volonté ont pour objet quelque chose de sensible ou quelque chose d'intellectuel, sur quoi s'exerce la volonté, ou bien c'est quelque chose qui offre pour caractère principal le simple fait de se décider librement à agir d'une manière quelconque Ce sont les trois classes de phénomènes psychologiques, savoir : les sentiments, les pensées, et les actes proprement dits, envisagés au point de vue moral, et auxquels on donne le nom de *phénomènes moraux*.

Observation des faits moraux. — Lorsque notre *sensibilité* est excitée, soit par un objet physique, soit par un agent moral, nous sommes affectés agréablement ou désa-

[1] Voir dans la Psychologie, les preuves de la *liberté* humaine, p. 125-129.

gréablement Si nos affections, si nos désirs ne sont pas réglés, si nous nous laissons asservir à nos instincts et à nos habitudes ; si, dans le cas où nous sommes affectés d'une sensation ou d'un sentiment agréable, nous excédons certaine mesure, par exemple, lorsque le soin de se nourrir dégénère en gourmandise, ou bien encore si nous nous laissons dominer par certains motifs sensibles, nous nous blâmons intérieurement nous-mêmes, et cela n'arrive pas dans le cas contraire. Lorsque nous sommes affectés désagréablement, si nous nous livrons à l'impatience, par exemple, contre l'intempérie de la saison, ou, dans le cas d'un objet moral, à l'antipathie et à la haine, nous nous désapprouvons nous-mêmes, et il n'en est pas de même si nous savons dominer ces impressions; au contraire, nous éprouvons alors le sentiment agréable qui accompagne pour l'ordinaire les actes de vertu.

Lorsque notre *intelligence* est en exercice, elle produit une infinité de pensées diverses entre lesquelles nous avons coutume de mettre des distinctions morales. Nous les qualifions de bonnes ou de mauvaises pensées, de pensées utiles ou de pensées dangereuses, selon leur conformité ou leur opposition à la saine raison et à la morale, et selon l'influence qu'elles doivent exercer sur nous-mêmes et par suite sur nos semblables. S'il nous arrive d'accéder à certaines pensées et d'en entretenir notre esprit, nous nous en faisons un reproche à nous-mêmes ; d'autres pensées, au contraire, laissent en notre âme une paix profonde et la plus douce sérénité. Nous sommes affectés d'une manière analogue au sujet des pensées des autres hommes. Tout le monde sait quels ravages les funestes maximes, les pensées immorales des écrivains corrompus exercent sur des générations entières; tandis qu'au contraire les bonnes pensées, les sages maximes, consolent, fortifient, améliorent l'humanité.

On doit se rappeler que les trois éléments psychologiques d'activité volontaire, d'intelligence et de sensibilité, se combinent entre eux de telle manière qu'en fait on ne les distingue

qu'avec peine, et que c'est celui de ces éléments qui domine, qui donne plus spécialement son nom à l'ensemble d'un phénomène. Or, si les phénomènes dans lesquels domine l'élément sensible ou l'élément intellectuel, revêtent un caractère de moralité, ce ne peut être que parce que l'homme se conçoit comme exerçant sa volonté libre à l'égard de ces phénomènes : ce n'est qu'à ce titre que l'approbation ou le blâme leur sont applicables. Mais il y a des phénomènes qui offrent pour caractère constitutif et dominant *le simple fait de la volonté libre*, le fait de délibérer et de choisir, soit entre le bien et le mal, soit entre des choses indifférentes de leur nature, mais qui cessent de l'être à raison des circonstances C'est surtout dans ces actes proprement dits de la volonté que se manifestent, de la manière la plus expresse, les sentiments dont on vient de parler. Si nous avons le sentiment intime d'avoir fait un légitime usage de notre liberté, nous ressentons alors ce que l'on appelle le *témoignage d'une bonne conscience ;* dans le cas contraire, nous éprouvons des *remords* ou des reproches intérieurs.

Nous jugeons de même, par analogie, dignes d'éloges ou de blâme, les actions que nous voyons faire à des êtres moraux semblables à nous.

Définitions de la conscience morale, du devoir, etc. Distinction essentielle du bien et du mal. — Il résulte de ce qui précède que les impressions de la sensibilité, ainsi que les opérations de l'intelligence, dirigées toutefois par l'activité volontaire et libre, et, de plus, les déterminations propres de la volonté, aperçues par l'observation interne, sont jugées, quand certaines conditions les accompagnent, dignes d'éloge ou de blâme, *bonnes* ou *mauvaises,* justes ou injustes, conformes ou contraires à la saine morale. Ces jugements pratiques se font d'après ce que l'on appelle la *conscience morale* ou simplement la *conscience.* La conscience morale peut se définir : une *lumière intérieure de l'âme, qui nous montre ce qui est à faire ou à éviter.* Ce discernement pratique de nos actions revêt ordinairement un caractère sensible qui se désigne sous le nom de *sentiment moral.*

En mille circonstances, on est guidé tout d'abord par une première impression spontanée, par une sorte de tact moral, au moyen duquel on sent d'une certaine manière ce qu'il faut faire ou ce qu'il faut éviter, en même temps qu'on le comprend par sa raison.

En reconnaissant, par la conscience, des phénomènes ou faits *moraux*, c'est-à-dire certaines actions bonnes et d'autres mauvaises, les unes dignes d'éloge, les autres dignes de blâme, nous concevons et nous sentons que nous *devons* faire les unes et nous abstenir des autres : c'est ce qui constitue en nous la *notion* et le *sentiment* du *devoir*, c'est-à-dire de *ce qu'on est obligé de faire ou d'éviter*. Ces jugements de la conscience et cette notion du devoir supposent évidemment que tout n'est pas indifférent dans les actions humaines ; autrement il n'y aurait pas de raison de faire ou d'éviter les unes plutôt que les autres, ni de juger les unes *bonnes* et les autres *mauvaises*. Cette différence morale entre nos actions, saisie par la conscience, est ce que l'on appelle la *distinction du bien et du mal*.

DE LA DISTINCTION DU BIEN ET DU MAL.

La notion distincte du bien et du mal est une vérité qu'on trouve exprimée dans toutes les langues ; elle est la première base de toute morale, base absolue et appartenant à l'essence des choses. Ce dernier caractère a été méconnu par plusieurs philosophes. et des systèmes divers ont été imaginés pour expliquer la *nature du principe des idées morales*. Nous allons les exposer d'abord en peu de mots, puis en faire l'appréciation dans la preuve qui doit suivre.

Les solutions qui ont été tentées sur cette question peuvent se ranger en trois classes : le *système égoïste*, le *système sentimental*, le *système rationnel*, en d'autres termes, la *morale de l'intérêt*, la *morale du sentiment*, la *morale rationnelle* [1].

[1] Voy. l'*Histoire de la Philosophie*, à chacun des noms cités ci-après

1° *Système égoïste* ou *morale de l'intérêt.* Le principe égoïste peut prendre les formes les plus variées : tantôt l'égoïste se rapporte ouvertement toutes choses à lui-même ; tantôt, en ne paraissant s'occuper que du bien public, il ne cherche, au fond, que son propre bien-être. D'autres fois il s'attachera à la vertu comme à un moyen de bonheur. Mais le principe d'action des différentes classes d'égoïstes est toujours, au fond, l'*intérêt personnel.* Chez les anciens, *Épicure* faisait consister le bien dans le plaisir, et le mal dans la douleur. Or le vrai plaisir ou le vrai bonheur n'existe, selon lui, qu'avec la paix de l'âme et la santé du corps : on n'obtient ce double avantage que par la vertu. Il faut donc pratiquer la vertu à raison de son *utilité.* Le bien et le mal se résument donc dans l'utile et le nuisible. Épicure juge les plaisirs de l'âme préférables à ceux du corps, et sous ce rapport il se sépare de la doctrine d'*Aristippe*, le chef des cyrénaïques. — Dans les temps modernes, ce sont principalement les écrits du philosophe anglais *Hobbes*, qui ont donné naissance aux longs débats qui ont eu lieu sur cette matière. Hobbes, en plusieurs endroits, et particulièrement dans son traité *de Cive,* avance : 1° que l'homme, n'ayant reçu de la nature aucune faculté inutile, a le droit de faire tout ce qu'il a le pouvoir de faire, par exemple, de commettre le vol, l'homicide, etc.; 2° que les hommes, voyant qu'il n'y aurait aucune sécurité dans un tel état de choses, ont fait entre eux des *conventions* d'après lesquelles chacun a cédé de son droit dans l'intérêt commun. Les conventions faites, c'est un bien d'y être fidèle, c'est un mal de les violer. Telle est, suivant Hobbes, l'unique origine des lois morales. L'auteur du livre de *l'Esprit*, *Helvétius*, et de nos jours le légiste anglais *Bentham*, ont soutenu une doctrine analogue.

2° *Système sentimental* ou *morale du sentiment.* La morale dite du sentiment appartient à quelques philosophes des Iles Britanniques. Elle a pour principaux représentants Adam Smith et Hutcheson, et elle se ramène à deux systèmes : celui de la *sympathie* et celui du *sens moral ;* ces

systèmes ont la prétention d'être désintéressés. Nous sommes naturellement disposés à nous mettre en harmonie d'impressions sensibles avec nos semblables. Cette disposition naturelle est ce qu'on appelle la *sympathie.* Ainsi, quand nous voyons un de nos semblables secourir un malheureux, nous partageons le sentiment de compassion qu'il éprouve, nous approuvons son action et nous la jugeons moralement bonne ; au contraire, en d'autres circonstances, si nous voyons se manifester dans nos semblables des sentiments avec lesquels nous ne pouvons sympathiser, pour lesquels nous nous sentons portés à l'antipathie, nous jugeons l'action mauvaise. Dans cette théorie, une action est jugée bonne ou mauvaise, suivant que ceux qui en sont les témoins sympathisent ou ne sympathisent pas avec le sentiment dont elle est la manifestation. C'est là le principe de l'idée du bien et du mal. Pour apprécier ses propres actions, il suffit de se mettre à la place d'un spectateur impartial. Tel est le système d'*Adam Smith*, système que l'on trouve développé dans sa *Théorie des sentiments moraux.* — Le docteur *Hutcheson,* dans le but de renverser les funestes doctrines de Hobbes, imagina de rapporter l'origine des idées morales à un pouvoir particulier de perception. Dans ce système, toutes les idées sont reçues par quelques facultés immédiates de perception que nous appelons *sens,* et nous avons un sens particulier appelé *sens moral* pour percevoir les *qualités morales* de juste, d'injuste, de bien, de mal, etc. ; de même que nous avons un sens spécial de perception pour saisir immédiatement l'étendue, la figure et autres qualités premières des corps.

3° La *morale rationnelle* a eu pour représentants, dans l'antiquité, les *stoïciens ;* parmi les modernes, *Reid, Dugald Stewart, Kant,* les philosophes de l'école française contemporaine, dite *éclectique* ou *psychologique,* et en particulier *Th. Jouffroy* [1]. Ces philosophes soutiennent avec raison,

[1] *Cours de droit naturel.* Dans cet ouvrage l'auteur expose et discute les systèmes dont nous venons de parler.

que la distinction du bien et du mal se fonde sur la nature des choses et sur la raison, et non sur l'intérêt, ni sur des conventions, ni sur des instincts et des sentiments. Mais ils exagèrent cette morale en bannissant du motif moral toute recherche quelconque d'utilité, telle que serait la crainte des peines ou l'espoir des récompenses.

Quelques théologiens ont pensé que, puisque l'obligation proprement dite d'accomplir les lois de la morale dépend de la volonté de Dieu, c'est cette même volonté qui pose les limites du juste et de l'injuste, c'est d'elle que dépend la distinction du bien et du mal moral.

Nous allons démontrer que la distinction du bien et du mal ne tire son origine d'aucun des principes ci-dessus, autre que la *raison* et l'*essence* même des *choses*.

PROPOSITION : *Le bien et le mal diffèrent essentiellement.*

PREMIÈRE PREUVE.

Nous jugeons avec certitude, par notre raison, que le vrai diffère essentiellement du faux : c'est ce qui est surtout manifeste pour les principes évidents, tels que les axiomes mathématiques, sur lesquels le scepticisme n'a point de prise. Or nous avons également une certitude rationnelle de la différence essentielle du bien et du mal. En effet, nous ne pouvons pas plus douter de la vérité des principes suivants : Il faut rendre à chacun ce qui lui est dû; c'est un mal d'être un calomniateur, un ingrat ; c'est un bien d'être probe, juste, bienfaisant, que nous ne pourrions douter de celle des propositions suivantes : Le tout est plus grand que sa partie ; deux choses égales à une troisième sont égales entre elles. Il ne nous est pas plus possible de concevoir que ce soit un bien d'injurier un bienfaiteur, de lui ôter la vie, que de regarder comme une vérité que la partie soit plus grande que le tout; qu'un triangle ait plus ou moins de trois angles : donc la différence du bien et du mal est aussi évidente pour notre raison

que celle du vrai et du faux ; donc le bien et le mal diffèrent essentiellement.

DEUXIÈME PREUVE.

Ou le bien et le mal diffèrent *essentiellement*, ou il faut dire, pour rendre raison de la distinction du bien et du mal, que l'on trouve reconnue par tous les peuples et consacrée dans toutes les langues, que cette distinction résulte, soit de l'*utilité* personnelle ou publique, soit de certaines *conventions* que les hommes auraient faites entre eux dans un but d'utilité publique, soit de certaines *dispositions instinctives*, soit enfin de la *volonté positive* de Dieu : toutes les autres suppositions sérieuses que l'on pourrait faire reviennent à celles qu'on vient d'indiquer ; or, chacune des quatre dernières est inadmissible.

1° La distinction du bien et du mal ne se fonde pas sur l'*utilité* : d'abord, parce que l'on ne conçoit point d'identité entre les idées de bien et de juste, et celle d'utile, non plus qu'entre leurs contraires ; en second lieu, parce qu'un tel principe étant admis, il en résulterait des conséquences réprouvées par le sens commun, telles que celles-ci, savoir : que chacun serait en droit de commettre les plus grands forfaits, s'il était convaincu de leur utilité, et qu'ainsi il pourrait être bien de calomnier, de trahir, d'assassiner, etc. On peut ajouter, en ce qui concerne l'*utilité publique*, cette autre conséquence, que si le bien public était la seule règle de morale, les actions qui n'ont qu'un caractère privé n'auraient aucune moralité, et ne seraient ni bien ni mal. Au reste, on conçoit sans peine que, dans tout système qui ne reconnaît d'autre principe de morale que l'*intérêt*, l'utilité publique ne peut que se résumer dans l'*utilité privée*, et que ces deux motifs se confondent en un seul.

2° Les *conventions* des hommes ne peuvent constituer une différence réelle entre le bien et le mal, et il n'en peut résulter que ce soit un bien d'observer les conventions et un mal de les violer. On le prouve par le raisonnement suivant : Ou il est essentiellement bien d'observer les conventions,

et essentiellement mal de les enfreindre, ou non. Dans le premier cas, le bien et le mal diffèrent donc essentiellement ; dans le second cas, il n'y aura pas plus de bien ou de mal après qu'avant les conventions. Car si le bien et le mal sont indifférents en eux-mêmes, ils le seront encore après les conventions, un acte arbitraire ne pouvant changer la nature des choses.

3° La distinction du bien et du mal ne s'explique pas par certaines dispositions instinctives, comme la *sympathie* et le *sens moral*. Premièrement, la *sympathie* n'offre pas une règle constante, puisqu'elle varie suivant les individus et suivant les dispositions de chaque individu, comme il est facile de s'en assurer par l'expérience ; en second lieu, elle n'est pas applicable à tous les cas : ainsi la règle de la sympathie n'existerait pas, ou n'existerait que d'une manière fictive pour l'homme qui serait seul. On sait, en outre, que l'homme de bien n'éprouve pas toujours la sympathie de ses semblables, même dans ce qu'il fait de meilleur. En général, la philosophie du *sentiment*, soit celle de la sympathie, soit celle du sens moral, d'après la nature toute *relative* de son principe, ne peut rien fonder d'universel et d'absolu ; elle ne peut donc expliquer, sans les altérer fondamentalement, les idées de droit et de devoir, de bien et de mal, auxquelles la raison du genre humain a toujours attribué un caractère d'universalité et d'invariabilité, ainsi que le prouve l'accord unanime des nations sur les principes de la morale. Ajoutons sur la doctrine du *sens moral*, que ce système offre l'inconvénient d'attribuer à l'homme une faculté chimérique et inutile : car, puisque l'esprit humain conçoit aussi parfaitement par la *raison* les notions du juste et de l'injuste que celles du vrai et du faux, de la cause et de l'effet, etc , on ne voit pas ce qui pourrait donner lieu d'imaginer une autre faculté : il est impossible, d'ailleurs, d'en constater l'existence.

4° La distinction du bien et du mal ne se fonde pas sur la *libre volonté de Dieu*. En effet, cette différence n'a pu être déterminée au gré d'une volonté libre, puisqu'il ré-

pugne, dans toute hypothèse, que le bien eût été mal et que le mal eût été bien. Il était aussi impossible, par exemple, dans toute hypothèse, qu'il fût bien d'offenser Dieu, d'outrager son bienfaiteur, d'opprimer un innocent, qu'il le serait que le vrai fût changé en faux, et le faux en vrai. La distinction du bien et du mal est une vérité éternelle, appartenant à l'éternelle raison de Dieu, mais non réglée par sa volonté libre.

De toutes les considérations qui précèdent, il reste à conclure que la distinction du bien et du mal est une vérité immuable, absolue, *fondée sur l'essence même des choses et sur la raison.*

Objection. — Si le bien et le mal différaient dans leur essence, les lois de la morale seraient reconnues les mêmes par la raison de tous les hommes. Or il est de fait que les lois de la morale ne sont pas les mêmes partout : par exemple, le vol était permis à Lacédémone ; chez ce même peuple, on faisait de l'assassinat de l'ilote un exercice pour le jeune citoyen ; les sacrifices de victimes humaines étaient en usage chez les Carthaginois, les Gaulois et d'autres nations ; les Massagètes [1], peuple scythe, faisaient périr leurs parents cassés par l'âge ; il a existé et il existe encore des peuples anthropophages, etc. ; donc le bien et le mal ne diffèrent pas dans leur essence.

Réponse. On distingue la majeure. Si le bien et le mal différaient essentiellement, les lois de la morale seraient les mêmes partout, quant aux premiers principes et quant aux conséquences prochaines de ces principes, chez tous les hommes moralement parlant, c'est-à-dire chez la plupart des hommes, on l'accorde ;... chez tous les hommes absolument, et quant à l'application de ces principes dans toutes leurs conséquences, on le nie.

On peut, sans doute, accorder que si le bien et le mal diffèrent essentiellement, cette distinction, fondée sur l'es-

[1] Hérodote, liv. I, 216.

sence des choses, doit être saisie, du moins quant aux premiers principes, par la généralité des hommes ; mais il ne s'ensuit pas que tous les hommes doivent s'accorder quant à l'application des principes dans toutes leurs conséquences : car tous les esprits ne sont pas également capables de saisir clairement ce qui s'éloigne de la simplicité des premiers principes. Il faut ajouter que tous n'en font pas toujours une application raisonnable dans la pratique, lors même qu'ils les saisissent bien par leur intelligence. Chacun sait qu'il est des actes qui se commettent, malgré les réclamations de la conscience, par faiblesse, par intérêt ou pour d'autres motifs, qui font dévier de la rectitude des principes.

On fait la même distinction pour la mineure. Il est vrai que l'on trouve, chez les diverses nations, quelques différences en ce qui concerne les règles de la morale ; mais ces différences ne portent que sur l'application et sur les conséquences éloignées des premiers principes, et non sur les principes eux-mêmes ; au contraire, les faits allégués dans l'objection, tout abusifs qu'ils sont, se lient intimement à la croyance en quelques principes, auxquels on ne déroge que dans certains cas et par exception, pour des causes qu'il est facile de reconnaître

S'il se rencontre des hommes qui ignorent les premiers principes de la morale, ce ne peuvent être que des individus d'une nature tout à fait dégradée et exceptionnelle, individus qui sont dans l'ordre moral ce que les monstres sont dans l'ordre physique.

Le vol n'était permis chez les Lacédémoniens qu'avec certaines restrictions, qui montrent bien qu'ils n'autorisaient pas le vol en général. On ne permettait que le vol des comestibles, et seulement aux jeunes gens ; encore exigeait-on qu'ils l'exécutassent avec adresse : le but était de les dresser aux stratagèmes de la guerre. D'ailleurs, on peut dire qu'au fond il n'y avait point de vol, la concession des objets dérobés étant censée faite à l'avance par la république. Les mauvais traitements que l'on faisait subir

aux ilotes, et, en particulier, leur assassinat, étaient une extension abusive et cruelle du droit de vie et de mort que les vainqueurs avaient, par l'usage, sur les vaincus. On eût regardé comme un crime de traiter de la même manière les citoyens de Sparte Les sacrifices de victimes humaines n'empêchaient pas les peuples qui les autorisaient de regarder l'homicide comme un crime. Seulement, dans certaines circonstances, ils croyaient les immolations humaines permises ou même commandées par les dieux. Quant aux peuples anthropophages, la nature humaine est tellement dégradée chez eux, qu'il suffirait de répondre que ce n'est point là qu'il faut chercher ce qui est naturel à l'homme. Cependant, quelque dégradés qu'ils soient, ils reconnaissent, comme les autres hommes, la plupart des principes fondamentaux de la morale. Ceux qui faisaient périr leurs parents cassés par l'âge agissaient ainsi pour leur épargner les incommodités de la vieillesse : c'était un acte barbare, sans aucun doute ; mais cela n'empêchait pas que dans toute autre occasion ils ne se crussent tenus à remplir les devoirs de la piété filiale.

De toutes ces explications, il résulte visiblement que, pour ce qui concerne les faits cités dans l'objection, les différences entre les nations ne portent que sur certaines conséquences éloignées des premiers principes de la loi naturelle, ou sur l'application de ces principes, et non sur les principes eux-mêmes.

DIVISIONS DE LA CONSCIENCE MORALE.

La conscience, considérée en elle-même d'une manière générale, ainsi qu'on l'a vu précédemment, se conçoit comme une lumière naturelle de notre âme ; considérée dans l'application actuelle que nous en faisons à tel ou tel cas en particulier, on la définit : *un jugement pratique qui nous dicte ce qui est à faire ou à éviter*.

Les moralistes distinguent une conscience *vraie* et une conscience *fausse* ou *erronée*, soit *vinciblement*, soit *invinciblement*, une conscience *certaine* et une conscience *dou-*

teuse, une conscience *probable* et une conscience *improbable*. Chacune de ces distinctions donne lieu de poser des principes et d'assigner des règles à l'aide desquels on se forme la conscience pour les divers cas qui se présentent dans la conduite de la vie ; mais ces questions appartiennent plus spécialement à la *théologie morale*, où on leur donne tous les développements nécessaires : c'est pourquoi nous n'avons pas cru devoir y insister.

§ II. *De la loi morale.*

On distingue dans l'ensemble des êtres dont se compose l'univers deux sortes de lois : les unes sont des *lois physiques*, ce sont celles qui régissent les êtres physiques ou dépourvus de liberté ; les autres, *qui régissent les êtres libres*, sont des *lois morales*.

Il existe entre les êtres des rapports d'une infinité de sortes. Ceux de ces rapports qui se fondent sur l'ordre moral, sur le bien moral, c'est-à-dire les *rapports moraux*, comprennent des *droits*, et, par une corrélation naturelle, des *devoirs*. Le Créateur a des droits naturels sur ses créatures ; de ces droits naissent les devoirs de l'homme envers son auteur, ainsi qu'envers lui-même et envers ses semblables. En effet, Dieu a le droit d'exiger de l'homme qu'il conforme sa conduite aux règles prescrites par la saine raison ; et c'est une obligation pour l'homme de se soumettre à la volonté divine Du droit absolu de Dieu dérivent des droits qu'ont les hommes les uns à l'égard des autres ; à ces droits répondent des devoirs. Ainsi, c'est un devoir pour chaque homme de ne point porter atteinte aux droits qu'ont tous les hommes d'être respectés dans leur vie, dans leurs biens, dans leur liberté, dans leur honneur

Les droits naturels des êtres se fondent sur l'ordre absolu, sur l'éternelle raison, sur l'essence même des choses : porter atteinte à ces droits, c'est troubler l'ordre et commettre un attentat contre la raison : c'est donc agir en sens inverse de ce qui doit être fait, c'est faire défaut au

bien moral ; par conséquent c'est se rendre coupable d'un mal moral, et manquer à son devoir.

La *notion du devoir,* que nous avons dit être intimement liée à la *distinction du bien et du mal,* ne se présente pas à notre esprit comme une simple connaissance spéculative, mais bien comme une notion qui doit se résoudre en actes. Cette notion est essentiellement inséparable de celle de l'*obligation morale,* c'est-à-dire de ce *lien moral qui astreint la conscience humaine à l'accomplissement du devoir,* et qui repose sur une *loi*, éternelle comme Dieu, qui en est l'auteur.

DU PRINCIPE DE L'OBLIGATION MORALE.

Les philosophes ne sont pas parfaitement d'accord sur le *principe de l'obligation morale.* Suivant un certain nombre d'entre eux, parmi lesquels il s'en trouve d'une saine philosophie, l'obligation de faire le bien et d'éviter le mal résulte de la nature même du bien et du mal. « Il est absurde, dit Dugald Stewart [1], de demander pourquoi nous sommes obligés à la pratique de la vertu. La vraie notion de vertu implique la notion d'obligation. Tout être qui a conscience de la distinction du juste et de l'injuste a conscience en même temps d'une loi qu'il est tenu d'observer. » Un grand nombre de philosophes soutiennent avec raison que l'*obligation proprement dite dépend de la suprême autorité de Dieu.*

On ne peut nier que, de la nature même du bien et du mal, il ne résulte une raison de faire l'un et d'éviter l'autre. En effet, il y a des propositions pratiques fondées sur l'essence des choses et tellement évidentes, qu'elles rendent le doute impossible ; or nous ne pouvons reconnaître ces propositions pour vraies, sans concevoir en même temps que nous sommes tenus en quelque manière, par notre nature même, à ne pas nous en écarter dans la pratique. Cependant, *sans la volonté suprême de Dieu* qui nous en

[1] *Esquisses de philosophie morale,* n° 218.

impose directement l'obligation, il n'y aurait, au fond, qu'une raison de convenance et la perfection pour éviter le mal et pour faire le bien, *et non une obligation stricte et proprement dite,* telle que nous l'entendons en la faisant dériver de l'autorité divine : car dans cette hypothèse, attendu que nous ne serions liés et tenus à quelque chose que par nous-mêmes, il faut dire que nous ne serions pas liés effectivement, et qu'il n'y aurait pas au fond d'obligation réelle, puisqu'à chaque instant il ne tiendrait qu'à nous de nous exempter d'un lien qui ne viendrait que de nous-mêmes. Une obligation réelle et proprement dite exige qu'il y ait une autorité qui l'impose.

On prouve par les raisons suivantes que *Dieu nous impose effectivement l'obligation de faire le bien et d'éviter le mal.*

1° Dieu nous a créés libres, et, en vertu de notre liberté, nous avons le pouvoir de choisir entre le bien et le mal ; or Dieu n'a pu donner à l'homme cette faculté sans se proposer une fin déterminée, et il est évident qu'à raison de ses infinies perfections, il n'a pas pu ne pas vouloir que nous préférions le bien et que nous évitions le mal.

2° Cette volonté de Dieu se manifeste à nous par la conscience, c'est-à-dire par les reproches intérieurs que nous ressentons *malgré nous* lorsque nous faisons le mal, et aussi par le bon témoignage que nous rend la conscience si nous faisons le bien.

3° La persuasion universelle du genre humain, qui a toujours cru aux peines et aux récompenses d'une autre vie, suppose que nos actions ne sont pas indifférentes aux yeux de Dieu, et que, par conséquent, il veut que nous fassions le bien et que nous nous abstenions du mal.

Ajoutons que cette volonté de Dieu nous est manifestée d'une manière plus explicite par la *Révélation*, dont on parlera un peu plus loin, à l'article du Culte religieux.

DE LA LOI NATURELLE.

Dieu conçoit de toute éternité l'ordre absolu ; cette no-

tion de l'ordre comprend la notion essentielle du bien, dont la négation est le mal. Dieu veut que cet ordre soit observé, comme on l'a dit ci-dessus. Cette suprême raison, cette volonté souveraine de Dieu, fondement de l'obligation morale, constitue la *loi éternelle*, que l'on peut définir avec saint Augustin : *La raison divine ou la volonté de Dieu prescrivant l'observation de ce qui est selon l'ordre et en défendant la violation* [1]. La loi éternelle, imprimée dans nos âmes, y forme ce que l'on appelle la *loi naturelle :* c'est une *participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable,* suivant la définition de saint Thomas [2] : *Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis æternæ in rationali creatura.* Cette loi est dite *naturelle,* parce qu'*elle repose sur la nature même de notre raison* et, en même temps, sur *la nature des choses,* car, autrement, il y aurait contradiction dans les œuvres de l'auteur de la nature ; mais sa *force obligatoire* se tire de la volonté du *suprême législateur.*

L'obligation qu'impose la loi naturelle étant fondée sur l'essence des choses et émanant de la volonté immuable de Dieu, est absolue et ne change point ; de là son double caractère d'*universalité* et d'*invariabilité,* c'est-à-dire que tous les hommes y sont constamment sujets dans tous les temps.

Il est clair que la loi naturelle ne pourrait servir de règle à nos actions, si elle ne nous était connue ; il était donc nécessaire qu'une lumière intérieure nous la rendît visible, en nous éclairant sur ce que nous devons faire : cette lumière, c'est la *raison pratique,* qui se désigne par le nom de *conscience morale,* ainsi qu'on l'a expliqué précédemment. *C'est par la conscience que la loi naturelle se manifeste en chacun de nous ;* mais il est à remarquer que la conscience n'éclaire distinctement que lorsque les facultés

[1] Lex æterna est ratio divina vel voluntas Dei. ordinem naturalem conservari jubens. perturbari vetans (*Contra Faust*, lib. XXII, cap XXVIII).

[2] *Summ theolog*, 1ª 2æ, quæst. 91, art. 2.

sont suffisamment développées, et l'expérience prouve que ce développement n'a lieu que dans la société, à l'aide d'un enseignement quelconque, et lorsqu'il n'y a pas d'obstacle essentiel du côté des individus. La nécessité de ce concours de circonstances explique comment la connaissance de la loi naturelle n'est pas également développée dans tous les hommes, par exemple chez les idiots, les sourds-muets, etc., ni dans les divers âges de la vie.

Outre la loi naturelle, il existe des *lois* dites *positives*. On entend par loi positive une loi qui émane de la *volonté libre du pouvoir législatif*, et qui est intimée par quelque signe extérieur. Telle est en France la loi fondamentale connue sous le nom de *Constitution*, tels sont les codes et les lois qui régissent le peuple français.

Ce que prescrit la loi naturelle est *bien en soi*, et elle défend ce qui est *mal en soi;* mais les lois positives peuvent prescrire et défendre des choses *indifférentes* de leur nature. Cependant l'*obligation* d'accomplir les lois positives revêtues des conditions requises se fonde sur *le droit naturel*, qui prescrit la soumission aux autorités légitimement constituées.

Les *lois positives* sont susceptibles d'*abrogation*, de *dérogation*, ou de *dispense*, c'est-à-dire qu'elles peuvent cesser en totalité ou en partie, ou qu'on peut être exempté de leur observation ; mais il n'en est pas de même de la *loi naturelle:* la raison en est que ce qui est obligatoire par la nature des choses ne peut jamais cesser de l'être, et que ce qui est mal de sa nature ne peut devenir licite, ni en totalité, ni en partie, ni pour personne. Ainsi nul ne peut jamais être dispensé d'être bienveillant pour son prochain, et il ne peut jamais être permis à personne d'être ingrat.

SECTION II

DES DIVERS MOTIFS DE NOS ACTIONS

L'homme, dans ses actes délibérés, a toujours une raison quelconque d'agir, sans quoi son action ne serait qu'une impulsion aveugle et machinale, et non le produit d'une force intelligente et libre. La *raison qui nous porte à agir* se nomme un *motif.*

Un motif est une cause de détermination réfléchie ; mais souvent la volonté, avant de se déterminer d'après un motif proprement dit, est sollicitée par certaines tendances instinctives que l'on désigne sous le nom de *mobiles* de nos actions. Ces mobiles peuvent se ranger en deux classes principales : les *besoins* et les *passions.* Les besoins sont des tendances qui se développent en nous intrinsèquement par le seul fait de notre existence, par exemple, le besoin de se nourrir, le besoin d'acquérir quelques connaissances. Les passions sont des tendances attractives ou répulsives qui dépassent les limites du besoin. Ces tendances se déclarent ordinairement, soit sous l'influence de quelque cause extérieure, soit par l'effet de nos propres dispositions : tels sont les *mobiles passionnés* de l'orgueil, de l'avarice, de l'ambition, de la colère, etc. Parmi les passions et les besoins, les uns dépendent, en totalité ou en partie, de l'organisation, les autres appartiennent spécialement à l'âme.

On a énuméré dans la *Psychologie* (p. 120), sous le nom de *principes actifs*, un certain nombre de mobiles, comme les affections, les désirs, qui, tantôt à l'état de besoin, tantôt à l'état de passion ou de simple disposition naturelle, stimulent notre activité, et forment autant de *circonstances* au milieu desquelles se développe le phénomène de la volonté.

Il n'est pas sans quelque importance de remarquer, pour

bien comprendre l'action libre de l'âme, que les expressions de motifs et de mobiles ne doivent aucunement s'entendre dans le sens de quelque agent distinct de l'âme, qui donnerait une impulsion à l'âme comme par une sorte de mécanisme. Il ne faut pas méconnaître sans doute l'influence des motifs sur nos déterminations ; mais la cause immédiate, c'est la volonté même qui se détermine comme pouvoir actif, soit d'après quelque motif proprement dit, soit sans autre motif que celui de vouloir.

Motifs divers des actions réductibles à deux classes. — Les actions humaines se déterminent d'après *les motifs les plus divers* ; il est possible néanmoins de réduire tous ces motifs à *deux classes*. On peut mettre, d'un côté, ce qui affecte la sensibilité, comme le plaisir, l'intérêt, la passion, l'amour de ses semblables, l'amour de soi-même, l'égoïsme : tous ces motifs peuvent se désigner sous le nom commun de *motif sensible*, parce que c'est le *bien sensible* qui y domine. D'un autre côté, l'honnête, le juste, la rectitude morale, la loi, le devoir, en un mot, le *bien moral*, constituent le *motif moral* proprement dit, ou *motif du devoir*, que l'on peut appeler aussi *motif rationnel*, parce qu'il se fonde sur des conceptions de la raison.

Les diverses nuances du *motif sensible* peuvent, en général, se rapporter à l'*amour de soi-même*, soit que l'on recherche ce qui est agréable ou ce qui est utile, soit que l'on suive l'impulsion d'un mobile passionné quelconque. Il y a deux sortes d'amour de soi : un amour de soi naturel, sans calcul réfléchi et *non exclusif*, et un autre amour de soi, calculateur et *exclusif* de toute affection désintéressée. Cet amour de soi exclusif se nomme *égoïsme*, et les motifs qui s'y rattachent se nomment *motifs égoïstes*.

Souvent l'amour de nos semblables n'est qu'un amour-propre raffiné : dans ce cas, c'est soi-même que l'on aime dans l'objet de son affection, c'est sa propre satisfaction que l'on recherche : c'est ce qui se montre visiblement, quand, par exemple, pour s'épargner quelque embarras et quelque peine, on autorise, par une lâche condescendance, les écarts

d'un ami, écarts que l'on n'ignore pas devoir lui être funestes. Mais l'amour du prochain, épuré et exempt de calcul intéressé, peut aller jusqu'au dévouement, au sacrifice et à l'oubli de soi-même.

Le *motif rationnel* ou *motif du devoir* ne se fonde pas sur des impressions sensibles; mais il s'appuie sur une conception de la raison, qui reconnait, d'une manière absolue, le bien moral, le bien en soi, ainsi que l'obligation de s'y conformer dans la pratique, et qui nous montre un *devoir* à remplir, indépendamment de tout intérêt ou agrément propre, et même contre notre intérêt et au prix de notre satisfaction personnelle, parce que cela est un bien, parce qu'il est dans l'ordre qu'il en soit ainsi, et que telle est la volonté du législateur suprême de l'univers.

Impossibilité de ramener les motifs à un seul. — On s'est demandé *si tous les motifs de nos actions*, quelque variés qu'ils soient, ne pourraient pas se rapporter à *un seul*, l'amour de soi-même? D'abord, il est visible que ce que l'on appelle plaisir, intérêt, utilité, en un mot, les *motifs sensibles*, reviennent généralement à l'*amour de soi*. D'un autre côté, la raison et l'expérience prouvent qu'il n'y a pas de vrai plaisir ni de vraie utilité sans l'accomplissement du devoir, parce qu'un intérêt, supposé en opposition avec le devoir, n'est pas un véritable intérêt, puisqu'en nous écartant de la perfection de notre nature il nous est nuisible en réalité, et parce que tout plaisir hors du devoir est empoisonné et troublé par les remords, qui changent le plaisir en peine. D'où plusieurs ont conclu que, si l'on pratique le devoir, c'est dans la vue de son *intérêt bien entendu* et pour son propre *bonheur ;* et qu'il n'y a au fond, malgré toutes les nuances diverses, qu'un seul motif de nos actions, l'amour de nous-mêmes ou l'intérêt personnel.

Malgré les rapprochements que nous venons de signaler entre les motifs de nos actions, *il n'est pas possible de les ramener à un seul.* Les diverses nuances des motifs de l'intérêt et du plaisir peuvent, il est vrai, se confondre en un seul, l'amour de soi, qui souvent dégénère en égoïsme ;

mais le *motif du devoir*, le seul des motifs que nous comparons qui soit vraiment un motif moral, offre des différences essentielles qui l'empêchent de se confondre avec aucun des autres.

1o Le motif du devoir est le seul qui offre le caractère d'être *obligatoire*. L'idée d'obligation n'est comprise dans aucun des autres.

2o L'intérêt personnel, le bonheur, étant essentiellement relatif à celui qui l'éprouve, varie avec les individus et les circonstances ; il n'a donc point les caractères d'*universalité* et de *nécessité* qui appartiennent à un principe absolu, tel qu'est celui de l'obligation et du devoir, et qui se formulent en des lois universelles et nécessaires, c'est-à-dire communes à tous et fondées sur la nature des choses, comme sont les principes de la morale : par conséquent, le motif du devoir ne peut se ramener au plaisir ni à l'utilité qui manquent de ces caractères.

3o Il arrive souvent qu'il y a lutte entre la passion et la vertu, entre le devoir et les intérêts. Le plaisir et les intérêts tendent à prévaloir, mais la conscience réclame pour les subordonner au devoir. Il n'y a point de vertu sans combat. Or, supposé que le motif du devoir ne soit qu'une variété de celui de l'amour de soi-même et de l'intérêt personnel, il n'y a plus lutte entre des contraires, mais accord naturel et combinaison à former entre des semblables. Dans la supposition que le motif du *devoir* se ramène à des motifs *intéressés*, s'il y avait un choix à faire entre un plaisir ou un intérêt et un devoir, le résultat se trouvant dans tous les cas réductible à un principe identique, il ne pourrait y avoir lieu pour l'agent moral à ce que l'on appelle sacrifice, déchirement intérieur, ou remords.

[1] Il faut se rappeler qu'outre les actes moraux dont l'accomplissement est *de précepte*, il en est d'autres qui peuvent même être d'une plus grande perfection, mais qui ne sont que *de conseil*. Il n'est pas besoin de prouver que des actes, qui se font par un motif aussi épuré que celui de la *perfection morale*, ne peuvent pas plus que ceux du devoir s'identifier au plaisir ou à l'intérêt.

4° « Toutes les langues [1] ont des mots qui équivalent à ceux de *devoir* et d'*intérêt*, et leur acception distincte n'a jamais été confondue. »

Que l'on ne soutienne pas, comme on l'a déjà objecté ci-dessus, que le motif du devoir n'est au fond qu'un motif d'*intérêt bien entendu* ; car, indépendamment de tout motif d'utilité ou de plaisir, on conçoit l'obligation de faire le bien et d'éviter le mal, par la seule raison que c'est un devoir fondé sur l'essence des choses et imposé par la volonté de Dieu ; en deux mots, indépendamment de toute considération de plaisir ou d'utilité, le bien est à faire comme bien, le mal à éviter comme mal.

Oderunt peccare boni, virtutis amore.

Hor., Epist. I, 16.

C'est ce dont Sénèque veut que tout le monde soit bien convaincu, lorsqu'il dit [2] : *Hoc ante omnia sibi quisque persuadeat : « Me justum esse gratis oportet. »*

Comment rapporterait-on à un motif d'intérêt personnel cette belle réponse : « Il suffit que le mensonge soit mensonge, pour n'être pas digne d'un homme qui parle en présence des dieux, et qui doit tout à la vérité » : paroles que Fénelon met dans la bouche de Télémaque [3], alors qu'il s'agissait de sauver, par un léger mensonge, sa propre vie et celle de Narbal, son ami ?

Le motif du devoir ne peut donc se confondre avec aucun autre motif.

Il nous reste à envisager le motif du devoir, le motif du bien moral, sous un point de vue qui achève de le caractériser complétement : c'est que ce motif implique naturellement un *rapport à Dieu*. Tout vient de Dieu : tout doit, par conséquent, se rapporter à Dieu. Tous les hommes ont reçu de Dieu leurs facultés ; tout ce qu'ils

[1] Dugald Stewart, *Esquisses de phil. mor.*, n. 172.
[2] Epist. CXIII.
[3] Liv. III.

font en vertu de ces facultés, ils le font en vertu de la puissance de l'auteur de leur être qui les leur a données : les actions humaines doivent donc être rapportées à l'auteur de la nature humaine. Il est bien clair que Dieu n'a pu créer que pour lui-même, puisque, étant l'être par excellence, il est le principe et la fin de toutes choses : ce serait donc s'écarter du plan de la création, que de ne pas tendre à Dieu. Le monde physique exécute le plan de la création, puisqu'il est régi suivant les lois de la nature, qui ne sont autres que les volontés du Créateur. Les êtres intelligents et libres doivent exécuter cette même volonté, en se conformant à la droite raison, qui exige qu'ils se rapportent par un acte libre, eux-mêmes, leurs facultés et leurs actes, à l'auteur de leur être ; ils doivent donc agir *pour Dieu.* Il y a plus, c'est que Dieu, par ses perfections infinies, et aussi à raison de ses bienfaits, mérite d'être servi et obéi par amour, et conséquemment, il l'exige, puisqu'il ne peut pas ne pas vouloir ce qui est dans l'ordre.

Il existe donc, pour l'homme, une obligation d'agir *pour l'amour de Dieu.*

Il suit, des considérations qui précèdent, que les actions humaines, pour être bonnes moralement, doivent se rapporter à Dieu de quelque manière, *au moins indirectement ;* c'est-à-dire que, dans le cas où elles ne se rapportent pas immédiatement et expressément à Dieu, elles doivent au moins se faire pour une fin bonne et honnête, qui de sa nature tende à Dieu. Dieu seul étant la source de toute bonté, de toute justice, de toute amabilité, et ces perfections naturelles étant éminemment contenues en lui, celui qui agit explicitement en vue de ces perfections agit par cela même implicitement et indirectement pour Dieu. « Les païens, dit Nicole [1], témoignent, dans leurs ouvrages, être touchés de la justice, de la beauté, de la vérité. Or cette justice, cette vérité, sont Dieu même ; cet amour de la vérité et de la justice est un amour de Dieu.

[1] *Traité de la grâce générale.*

On ne voit pas comment on pourrait condamner de péchés ces mouvements libres pour la justice, l'ordre et la vérité. »

Cependant il serait loin d'être suffisant, pour l'acquit de notre conscience, que toutes nos actions ne se rapportassent qu'indirectement à Dieu : car la saine raison nous dit qu'il existe une obligation stricte de connaître et d'aimer Dieu *explicitement*, et de l'honorer *directement* lui-même d'une manière expresse, et non-seulement d'une manière implicite.

IMPORTANCE RELATIVE DES MOTIFS DE NOS ACTIONS.

Il reste toujours, en définitive, conformément aux explications ci-dessus, deux espèces bien distinctes de motifs et d'intentions finales de nos actions : l'une, qui se rapporte uniquement à nous-mêmes ; l'autre, qui remonte jusqu'au bien absolu, jusqu'à Dieu.

Les motifs qui se rapportent finalement à nous-mêmes peuvent se distinguer sous deux points de vue, qui reviennent tous deux à l'amour de nous-mêmes, à l'intérêt personnel. L'un a pour caractère fondamental l'idée d'*agréable*, ou de ce qui plaît ; l'autre, l'idée d'*utile*, ou de ce qui sert : c'est le *plaisir* et l'*utilité*. Ce dernier motif se nomme aussi simplement l'*intérêt*.

Nous allons examiner d'abord quelle est l'importance relative des deux nuances de motifs qui se rapportent en dernier lieu à nous-mêmes, savoir, le plaisir et l'utilité : et, ensuite, la valeur de ce double motif, comparativement à celui du *devoir*.

Il n'est aucun des motifs que nous venons d'indiquer qui n'ait son importance propre ; or l'importance d'un motif répond à la valeur des actes et des conséquences qu'il produit. Il est bon, il importe que l'homme recherche ce qui peut lui être utile ; il lui est permis de s'accorder quelques distractions raisonnables ; mais, pour être moralement bons, les motifs de l'agrément et de l'utilité ont besoin

d'être subordonnés au motif proprement moral, celui du devoir ou du bien moral.

C'est sans aucun doute une des lois de notre nature que nous ayons besoin de délassements agréables, et les récréations honnêtes sont dans l'ordre de la divine Providence. Cependant le moti de l'agréable, le motif de ce qui plait, considéré en lui-même, est celui de nos motifs qui a le moins de valeur réelle, et, par conséquent, le moins d'importance relative. Agir par le motif du plaisir, c'est se laisser aller à une pente facile ; c'est suivre le courant, pour ainsi dire ; c'est mener une conduite qui ne suppose ni courage, ni vertu, ni mérite ; c'est la voie dans laquelle ont coutume de marcher les plus lâches et les plus vils, et l'on sait que les hommes livrés au plaisir languissent, pour l'ordinaire, dans une indigne mollesse et dans la plus complète nullité.

Agir dans un but d'utilité, et pour cela s'imposer, quand il le faut, un travail productif, mais pénible, c'est déjà faire dominer la raison sur des penchants aveugles, c'est savoir sacrifier ce qui plaît, dans un but raisonnable ; c'est déjà un degré de force, de courage, de raison. Les conséquences naturelles d'une action faite dans un but d'utilité sont un avantage réel et positif obtenu sur les instincts passionnés. Le motif de l'utilité a donc plus de valeur et plus d'importance que celui du plaisir.

Mais ce qui importe incomparablement le plus à l'homme, c'est d'agir par le motif du devoir, c'est de ne pas omettre ce que l'on est tenu de faire. En négligeant le motif du devoir, nous transgressons une loi, nous violons les principes de l'ordre, nous faisons une infraction aux règles de l'éternelle justice, ce qui est d'une tout autre importance, aux yeux de la saine raison, que de négliger des avantages et des agréments. Il y a plus : c'est qu'il est d'expérience que l'application pratique des autres motifs amène les conséquences les plus fâcheuses, lorsqu'elle n'est pas réglée par la raison du devoir et du bien moral. L'habitude de céder au motif du plaisir produit la lâcheté et l'indolence, anéan-

tit toute énergie, toute vertu, toute grandeur d'âme, et engendre une infinité de maux, pour la société comme pour l'individu. L'intérêt, lorsqu'il domine dans une âme, conduit promptement à l'égoïsme, et l'égoïsme produit l'insensibilité pour les maux d'autrui, ce qui éteint toute générosité, tout dévouement, tout amour du bien public. Avec les seuls motifs du plaisir et de l'intérêt, ou de l'utilité, il n'y a donc plus d'ordre moral sur la terre, et par suite plus de société possible.

Pour conclure, si on examine les divers motifs de nos actions dans leur *importance relative*, on trouve que des deux motifs du plaisir et de l'intérêt ou de l'utilité, réductibles d'ailleurs à un seul, celui qui a le moins d'importance relative est le motif du plaisir, et que tous les deux sont d'une valeur et d'une importance incomparablement moindres que le motif du devoir, qui n'est autre que le motif de l'ordre, de la justice, du bien moral. Les actions qui relèvent des deux premiers motifs n'ont de valeur morale que s'ils se subordonnent et se relient à celui du devoir. On peut même ajouter qu'il n'existe de vrai bonheur et d'utilité réelle, pour les individus comme pour les sociétés, que dans la conformité à l'ordre et à la loi, c'est-à-dire dans l'accomplissement du devoir.

Th. Jouffroy, dans son *Cours de droit naturel* [1], après avoir fait remarquer que les trois motifs de nos actions doivent toujours s'accorder ensemble, continue ainsi : « Ces trois motifs n'en sont pas moins parfaitement distincts, et il n'est pas égal d'obéir à l'un ou à l'autre... Quand l'homme cède à la passion, sa détermination est purement animale ; tant qu'il n'agit que de cette manière, sa vie est celle des bêtes. Le jour où l'homme s'élève à l'intérêt bien entendu, il devient un être raisonnable, il calcule sa conduite, il est maître de ses facultés, il les soumet au plan qu'il s'est formé, il est déjà homme. mais il n'est pas encore homme moral, et il ne le devient que le jour où il délaisse l'idée

[1] Troisième leçon, t. I, p. 91.

de son bien à lui, pour n'obéir qu'à l'idée du bien en soi. » Cette dernière pensée est *trop exclusive;* car une idée peut être morale, sans exclure tout espoir de récompense et toute crainte de châtiment. L'agent qui espère une récompense ou qui craint un châtiment ne laisse pas pour cela de tendre à la fin de sa nature par une voie légitime ; car la fin de la nature humaine est de tendre au souverain bien par la pratique de la vertu. Or ceux qui se proposent d'obtenir une récompense ou d'éviter un châtiment peuvent en même temps avoir l'intention de remplir un devoir, d'accomplir la volonté de Dieu, et d'arriver au bonheur par la vertu.

SECTION III

SANCTION DE LA MORALE

Une loi morale ne peut avoir d'efficacité qu'autant que le législateur a pourvu aux moyens de la faire respecter : c'est pour cette raison que toute *loi morale* doit être accompagnée d'une *sanction.* On entend par sanction *ce qui donne de l'autorité à la loi.* Ce sont ordinairement *des peines et des récompenses.* Les peines et les récompenses doivent être proportionnées *au mérite et au démérite* des actions ainsi qu'on va l'expliquer.

DU MÉRITE ET DU DÉMÉRITE ; DE LA VERTU ET DU VICE.

Il existe une loi fondée sur la nature et manifestée par la conscience morale. Cette loi impose une obligation, mais non une nécessité : car l'homme, en vertu de sa liberté, a le pouvoir d'observer la loi et celui de l'enfreindre. La conscience sans doute avertit l'homme du devoir de pratiquer le bien et de fuir le mal, et la droite raison lui fait comprendre que le bien seul peut lui procurer le bonheur, en le conduisant au perfectionnement de sa nature. Mais

cette notion ne détruit pas la difficulté de la lutte contre le mal : alors le courage qu'exige la victoire fait naître en nous le sentiment et l'idée du *mérite* ou de la *valeur morale* de l'action ; tandis que la lâcheté que manifeste en notre âme la défaite développe en nous le sentiment et l'idée du *démérite*, c'est-a-dire du *manque de valeur morale*. Ainsi, lorsque les actions humaines sont conformes à la droite raison et réalisent l'accomplissement du devoir, comme ces actions exigent un effort de l'âme dans l'usage de la liberté, nous disons qu'elles sont marquées d'un caractère de mérite, qu'elles sont *méritoires;* au contraire, lorsque les actes sont opposés à la saine raison, et de nature à faire défaut à l'accomplissement du devoir, comme ces actes prouvent dans l'usage de la liberté un manque de la force qui mérite, nous disons qu'ils sont marqués d'un caractère de démérite, qu'ils sont *déméritoires*

Tantôt on sacrifie le plaisir au devoir et l'on fait céder le motif égoïste au motif moral ; tantôt on immole le devoir au plaisir, et l'on fait prévaloir le motif égoïste sur le motif moral; c'est à ces différences que l'on distingue le mérite et le démérite. Les degrés du mérite se mesurent sur ceux de l'effort et du sacrifice que coûtent les actions.

L'habitude du mérite ou du démérite constitue cet état de notre âme qu'on appelle *la vertu* ou *le vice*. Le mot vertu dans son sens littéral signifie *force*. mais c'est la force au point de vue moral, la force de résister aux penchants qui nous portent au mal, en un mot, la *vertu*, c'est *la force du bien*, et *le manque de la force qui résiste au mal*, c'est le *vice*. Toute action louable qui exige un effort de notre part est un acte de vertu : une action est vicieuse, lorsqu'en la faisant nous cédons au mal Toutefois, dans leur acception ordinaire, les termes de vertu et de vice supposent un certain nombre d'actes de l'un ou de l'autre caractère : un ou quelques actes seulement, soit méritoires, soit déméritoires, ne font pas un homme vertueux, ni un homme vicieux ; il faut pour ces qualifications des *actes habituels* dans l'un ou dans l'autre sens.

Nous apprécions nos actes personnels par notre conscience morale, et ceux des autres par analogie avec nous-mêmes. C'est pour cela que les jugements sur autrui sont si divers : ordinairement, les hommes vertueux prêtent aux actions des autres hommes le mobile qui dirige les leurs ; tandis que ceux qui prennent leurs passions pour règle ramènent aux mêmes principes les actions d'autrui.

DES PEINES ET DES RÉCOMPENSES.

On conçoit immédiatement, par le seul énoncé des termes, que, si la vertu *mérite,* elle appelle une *récompense*, et que, si le vice *démérite*, il appelle une *peine.* La récompense est *le prix du mérite* et la peine est *le prix du démérite ;* une corrélation étroite unit respectivement ces termes entre eux. On peut distinguer trois sortes de peines et de récompenses : les unes viennent de *nous-mêmes ;* les autres, de *nos semblables ;* d'autres enfin viennent plus spécialement *de Dieu ;* mais toutes en un sens viennent *de Dieu.*

Dès la vie présente même, un ordre de rétribution selon les œuvres a été établi par la *divine Providence.* 1° Cette rétribution se fait d'abord dans *nous-mêmes.* Un acte de vertu produit ordinairement dans l'âme un sentiment de *satisfaction morale* qui en est la première récompense,

> *Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa.*
>
> Hor., *Ep* I, I ;

tandis que le *remords* qui accompagne le vice en est le premier châtiment :

> Le cruel repentir est le premier bourreau
> Qui dans un sein coupable enfonce le couteau.
>
> Racine F., *Relig.*, ch. I.

Ce sont là les Furies de la Fable qui vengent la nature outragée par un parricide : « Hæ sunt impiis assiduæ domesticæque Furiæ, quæ dies noctesque parentum pœnas a consceleratissimis filiis repetant [1]. »

[1] Cic., *Orat pro S. Roscio,* n. 24.

Indépendamment des remords et du bon témoignage de la conscience, l'homme trouve encore en lui-même sa peine ou sa récompense, dans la *prévision* des conséquences de sa conduite et dans ces *conséquences* mêmes. Cette prévision est fondée sur l'expérience, que chacun a l'occasion de faire, des compensations qui font succéder ordinairement le dégoût ou la privation à l'abus et le dédommagement au sacrifice. — 2° Les peines et les récompenses que nous recevons de *nos semblables* viennent de deux sources : l'*opinion* et la *loi* ou l'*autorité publique;* l'opinion décerne l'éloge et l'estime, ou inflige le blâme et le mépris ; la loi nous atteint dans notre fortune, dans notre honneur, dans notre liberté, dans notre existence; des distinctions honorifiques ou lucratives peuvent nous être accordées, ou des châtiments ignominieux nous être infligés, selon nos œuvres. — 3° Souvent aussi, pour qui sait suivre la marche de la *divine Providence* dans le gouvernement de l'univers, une *intervention manifeste* de la Divinité se montre d'une manière toute spéciale dans la distribution des peines et des récompenses.

On objecte à ces considérations que souvent les biens et les maux paraissent être répartis d'une manière tout à fait contraire à l'équité, et même en raison inverse du mérite et du démérite. Que n'a-t-on pas écrit dans les traités de morale sur les malheurs du juste et sur la prospérité des méchants ? Cette observation est fondée sans aucun doute, aussi sommes-nous loin de prétendre qu'il existe sur la terre une rétribution équitable selon les œuvres, ainsi que nous l'expliquerons d'ailleurs un peu plus loin. Cependant n'est-il pas vrai de dire, avec Horace, que la Peine au pied boiteux, comme il l'appelle, *pede Pœna claudo*[1], si elle arrive tard, manque cependant *rarement* tout à fait au coupable. Si quelquefois des hommes pervers étonnent le monde par une longue prospérité, un châtiment, qui pour être différé n'en sera que plus terrible, finit

[1] *Odes,* liv. III, 2.

ordinairement par les atteindre, et justifie en quelque sorte la Providence, suivant l'énergique expression du poëte Claudien :

Abstulit hunc tandem Rufini pœna tumultum,
Absolvitque Deos IN RUFINUM, lib. I v 20.

A défaut d'ailleurs de cette justification dont la Providence n'a pas besoin, reste toujours la *vie future* pour satisfaire à la justice divine. — Si l'homme vicieux n'échappe que rarement aux châtiments extérieurs qui lui sont dus, il échappe plus rarement encore à ceux qu'il trouve au dedans de lui-même. Au sein de la richesse et de l'abondance, il est en proie aux agitations intérieures et au trouble des passions ; l'abus des plaisirs engendre la satiété et le dégoût, ruine l'âme et le corps ; le ver rongeur de la conscience, que l'on ne parvient jamais qu'à assoupir, se réveille et se remue de temps en temps au fond de l'âme. Ce sont là des peines auxquelles il n'est donné à personne de se soustraire entièrement.

Pour ce qui est des récompenses, elles semblent d'abord, il est vrai, n'être pas plus en rapport que les peines avec ce que méritent les actions. Cependant ne peut-on pas dire qu'en général la vertu procure à ceux qui la pratiquent un double avantage qui peut se résumer ainsi : *Mens sana in corpore sano*[1], et il n'est pas besoin de prouver que l'on chercherait vainement dans la vie une plus précieuse récompense. On peut soutenir, avec l'auteur des *Soirées de Saint-Pétersbourg* (1er *Entretien*), que *la plus grande masse de bonheur, même temporel, appartient, non pas à l'homme vertueux, mais à la vertu* (en général). « Pour accorder l'ordre moral avec les lois de la justice, ajoute le même écrivain, il fallait que la vertu fût récompensée et le vice puni, même temporellement, mais non toujours, ni sur-le-champ ; il fallait que le lot incomparablement plus grand de bonheur temporel fût attribué à la vertu et le lot proportionnel de malheur, dévolu au vice, mais que l'individu ne fût jamais sûr de rien ; et c'est en effet ce qui est

[1] Juvénal, sat. X, v. 356.

établi. Imaginez toute autre hypothèse; elle vous mènera directement à la destruction de l'ordre moral, ou à la création d'un autre monde. »

INSUFFISANCE DE SANCTION DE LA MORALE EN CETTE VIE.

On a vu, par les explications qui précèdent, qu'il existe une sanction morale dans la vie présente, sanction qui consiste dans le témoignage de notre propre conscience, dans le traitement que nous attirent nos actions de la part de nos semblables, et, en général, dans les suites funestes ou heureuses qui résultent de notre conduite. Cependant cette sanction n'est pas répartie en une proportion exacte avec les mérites de chacun, elle n'a pas lieu dans tous les cas ; il arrive même souvent que la condition présente soit en sens inverse du mérite. La *justice divine* n'est donc pas satisfaite dans cette vie, et la *sanction morale est loin d'y être exacte et complète.*

En effet, pour que la paix ou le remords de la conscience, ainsi que l'estime ou le mépris des hommes, et les autres conséquences de nos actions, fussent une sanction suffisante et conforme aux lois de l'équité, il faudrait au moins que les remords de la conscience et le mépris des hommes s'accrussent toujours en proportion des crimes, que la joie d'une bonne conscience ainsi que l'estime des hommes fussent toujours proportionnées au mérite des actions vertueuses, et qu'il en fût de même des autres peines et récompenses de cette vie ; or, dans la réalité, il n'en est pas ainsi.

1° Relativement aux remords et aux autres peines : car il est de fait que les remords de la conscience n'affectent sensiblement pour l'ordinaire que ceux qui sont novices dans le crime, tandis que les pécheurs endurcis parviennent à les étouffer à force d'iniquités ; de sorte que, s'il n'y avait point d'autre vie, l'impunité serait le prix de la multiplication des crimes. D'ailleurs indépendamment même de l'habitude du vice, il arrive souvent que le ver rongeur de la conscience se fait vivement sentir à certaines

âmes pour des fautes relativement assez légères, tandis que d'autres, pour des fautes énormes, n'en éprouvent que de faibles atteintes. Que serait, du reste, le remords sans une crainte quelconque des châtiments d'une autre vie ? — Pour ce qui est du mépris et du blâme, et d'autres peines, qui devraient être toujours le châtiment du vice, il est de fait qu'au contraire on voit des hommes pervers, secondés par la fortune et par la corruption des mœurs, réussir dans leurs entreprises, et jouir, en proportion de leur audace, des hommages de la foule et de la considération publique ; et si justice est rendue à la vertu, combien de fois n'est-ce qu'après la mort, c'est-à-dire trop tard, si tout finit à la tombe ? — Enfin, il y a des actes criminels qui échappent totalement à toute espèce de châtiment terrestre, c'est lorsque le coupable meurt immédiatement après la perpétration du crime

2° La joie d'une bonne conscience et l'approbation des hommes, etc., ne sont pas en proportion avec le mérite des actions vertueuses. En effet, la joie que l'on éprouve du témoignage d'une bonne conscience dépend beaucoup du caractère et des circonstances où l'on se trouve placé, de sorte qu'elle n'est pas exactement proportionnée au mérite. Il est même des cas où la pratique de la vertu est accompagnée d'anxiétés et d'angoisses inconnues aux hommes vicieux, comme, par exemple, dans certaines âmes scrupuleuses qui sont en proie toute leur vie à des tortures morales insupportables. Que dire de ceux qui meurent victimes de la tyrannie ou de l'anarchie, et qui ne sont immolés qu'à titre d'hommes de bien ; de ceux qui meurent victimes des méprises de la justice humaine ; de ceux enfin qui meurent martyrs de leur foi ? Le témoignage de la conscience peut-il être une récompense pour ceux qui ne sont plus ? D'ailleurs il ne faut pas perdre de vue que la paix de la conscience dans les bons *est intimement liée à l'attente d'une autre vie :* si le juste vit et meurt en paix, c'est qu'il vit et meurt dans l'espérance. — Quant à l'estime des hommes et aux autres récompenses des bonnes

actions, ne sait-on pas que souvent les intentions les plus pures sont méconnues et dénaturées, et n'a-t-on pas vu trop souvent des modèles de vertu et de dévouement ne recueillir, en retour de leurs sacrifices, que la haine, la calomnie, les mépris, les mauvais traitements et la mort même? Il suffit d'ouvrir l'histoire pour en rencontrer de nombreux exemples ; mais il ne s'en trouve nulle part de plus frappants que dans la révolution française.

L'observation suivante, que nous trouvons dans un récent écrit d'un prélat éminent, fait ressortir avec beaucoup de force cette fausseté et cette injustice des jugements des hommes : « La vertu comme le vice sont beaucoup moins dans les actions extérieures que dans l'acte de la volonté qui incline délibérément vers le bien ou vers le mal. La moralité des actions réside surtout dans la pensée qui les inspire, dans l'intention qui les anime, dans le but qu'on s'y propose ; mais ce but, cette intention, cette pensée, c'est le secret de l'âme, secret le plus souvent tout à fait impénétrable ; et alors il arrive que le monde, même très-honnête, qui ne juge et ne peut juger que sur les dehors, décerne des récompenses ou des éloges à des actes répréhensibles et quelquefois criminels au fond, tandis qu'il blâme et condamne des actions pures, vertueuses, héroïques devant Dieu, parce que, dans leur manifestation, elles sont déplaisantes à son gré ou défectueuses à son point de vue incomplet... Qu'est-ce qu'une sanction qui frappe presque toujours à faux? Il y en a donc une autre [1]. »

Sans doute, les anomalies que nous venons de signaler ont leur raison dans la condition présente de l'humanité ; car, si les choses étaient réglées de telle sorte que le vice et la vertu eussent constamment leur peine ou leur récompense immédiate et proportionnelle, la pratique du bien ne serait plus en quelque sorte qu'un calcul intéressé, et alors les actions humaines perdraient ce caractère de moralité

[1] *Les Impossibilités ou les libres penseurs désavoués par le simple bon sens*, par Mgr Parisis, évêque d'Arras, IV.

qui en fait le prix et le mérite. Toutefois cet état de choses n'en est pas moins un désordre qui appelle une réparation de la part d'un Dieu infiniment juste. Des considérations qui précèdent il résulte évidemment que les lois d'une exacte équité ne sont pas observées sur la terre dans la répartition des biens et des maux, et que, par conséquent, la justice de Dieu exige nécessairement qu'il y ait une autre vie pour réparer le désordre de celle-ci. Il y a sans doute une sanction morale *dès la vie présente*, ainsi qu'on l'a expliqué plus haut ; mais la sanction suffisante et complète, selon la stricte équité, ne se trouve que *dans les peines et les récompenses d'une autre vie*, où les destinées de l'homme doivent être fixées d'une manière définitive.

SECTION IV

DESTINÉE DE L'HOMME

Tous les êtres, par le seul fait de leur existence dans un système ordonné par un être intelligent et sage, ont une fin à atteindre, une *destinée* à accomplir. Un être n'est accompli ou arrivé à sa fin, c'est-à-dire à la perfection de sa nature, que par l'exercice et le développement de ses facultés ; or il existe dans l'homme une faculté de connaître et une faculté d'aimer, dont on ne saurait assigner les limites. Aucun bien fini ne peut satisfaire l'immensité de ces facultés : la *vérité suprême* et le *souverain bien*, c'est-à-dire *Dieu* lui-même, peut seul répondre à l'étendue de nos désirs. Notre destinée est donc de posséder Dieu. Or il est de fait que, dans la vie présente, nous ne voyons Dieu qu'en énigme, pour ainsi dire, et comme dans le miroir de créatures, *per speculum in ænigmate*, dit l'apôtre saint Paul [1], et que jamais notre cœur n'est pleinement satisfait. *Fecisti nos ad te*, s'écrie saint Augustin, en faisant à Dieu l'humble

[1] I Cor., XIII, 12.

aveu de ses misères, *et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* [1]. Il est d'expérience, en effet, que rien en ce monde ne peut combler le vide de notre esprit et de notre cœur, et que, par conséquent, au point de vue des besoins de notre âme, tout y est vanité, en ce sens que tout y est insuffisant pour nos facultés.

Nous ne pouvons arriver ici-bas à un état qui nous satisfasse pleinement et qui ne nous laisse plus rien à attendre, en un mot, à notre fin : notre destinée ici-bas ne peut donc être que d'y tendre.

Connaître Dieu, l'*aimer* et le *servir*, c'est-à-dire diriger vers Dieu notre intelligence, notre sensibilité et notre activité volontaire, telle est notre *destinée dans la vie présente* ; *posséder Dieu* ou *la vérité* et le *bien suprême*, telle est notre dernière fin, telle est la *destinée définitive* à laquelle nous sommes appelés dans une autre vie. En d'autres termes, la vraie destinée de l'homme est la pratique de la *vertu* sur la terre, et *sa récompense* dans le ciel : la récompense ne lui manque que s'il manque lui-même à la vertu. Puisque la vie présente ne nous offre pas les caractères d'une destinée définitivement accomplie, il faut bien conclure, d'après les attributs essentiels de la sagesse suprême, que nous sommes destinés à un autre état où nous puissions parvenir à notre fin, c'est-à-dire que notre âme est *immortelle :* vérité dont nous allons d'ailleurs exposer les différentes preuves.

Cette destinée de notre âme s'appuie également sur la nécessité d'une juste *sanction de la morale* par une répartition des récompenses et des peines proportionnée au mérite et au démérite, ainsi qu'on l'a expliqué plus haut.

PREUVES DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

Première proposition.

La dissolution du corps n'entraîne pas l'anéantissement de l'âme.

1° Cette proposition se démontre par tous les arguments

[1] *Confessions*, liv. I, ch. I.

qui prouvent que *l'âme est une substance distincte du corps* (Voyez p. 158 et suiv.); car, si elle est distincte de l'organisation périssable du corps, il n'y a pas de raison pour qu'elle doive périr nécessairement par la dissolution du corps. Aussi, ceux qui prétendent qu'elle s'anéantit à la mort n'en font-ils qu'une modification de l'organisme.

2° L'âme ne périt pas nécessairement avec le corps, si on peut la concevoir existant sans le corps. Or on peut concevoir l'âme existant sans le corps ; car il y a dans l'âme un grand nombre de facultés qui n'ont de leur nature aucune connexion nécessaire avec le corps : telles sont la volonté, les facultés de comparer, de raisonner, de réfléchir, la faculté de s'élever à la contemplation des plus sublimes vérités. Au contraire, il est d'expérience qu'une trop grande force de vie physique dans l'homme est, le plus souvent, un obstacle à l'exercice de ces facultés « Diverses circonstances, dit Dugald Stewart [1], concourent à faire penser que l'union de l'âme et du corps dans l'état actuel, loin d'être essentielle au développement de nos facultés, a pour but, au contraire, de restreindre la sphère de notre instruction, et d'empêcher que nous n'acquérions, sur ce premier théâtre de notre existence, une vue trop claire de l'organisation et du gouvernement de l'univers. Certes, lorsqu'on se représente la différence qu'il y a entre les opérations de l'esprit et les qualités de la matière, on a bien plus de peine à comprendre que les deux substances soient intimement unies, comme nous le voyons, qu'à supposer qu'il puisse y avoir pour la première séparée de la seconde un état où elle ait la conscience d'elle-même et l'intelligence des choses [2]. »

[1] *Esquisses de philos morale, n°* 328.

[2] On trouve le fond de cette pensée dans les *Tusculanes* de Cicéron : « ... Nunc quidem, quamquam foramina illa, quæ patent ad animum a corpore, callidissimo artificio natura fabricata est, tamen terrenis concretisque corporibus sunt intersepta quodammodo Quum autem nihil erit præter animum, nulla res objecta impediet, quominus percipiat quale quidque sit. » (Lib. I, cap. xx.)

Deuxième proposition.

L'âme humaine survit au corps.

PREMIÈRE PREUVE, tirée des attributs de Dieu.

Dieu ne peut se mettre en contradiction avec aucun de ses attributs. Or, cependant, si l'âme ne survivait pas au corps, Dieu se mettrait en contradiction avec plusieurs de ses attributs ; car il est facile de prouver qu'il ne serait alors ni juste, ni bon, ni sage

1° S'il n'y avait point une autre vie, Dieu ne serait pas *juste.* En effet, *la justice* consiste à traiter chacun selon son mérite, à rendre à chacun selon ses œuvres. Or cette rétribution selon l'équité n'a pas lieu dans la vie présente : il n'est pas rare sur la terre qu'il y ait des hommes vicieux comblés d'honneurs et de richesses, et vivant dans les délices, tandis que des hommes vertueux mènent une existence pénible dans la pauvreté, dans les mépris et dans les douleurs ; il n'est pas rare que des actions louables, en excitant la haine des méchants, attirent sur les bons les persécutions ou la ruine, et que des actions répréhensibles, déguisées avec art, deviennent une source de prospérité pour les méchants : de sorte que, sous un Dieu juste, s'il n'y avait point d'autre vie, il n'arriverait que trop souvent, en définitive, que la vertu serait punie et le vice récompensé, chose contradictoire et inadmissible. Il faut donc nécessairement qu'il y ait une autre vie où la justice reprenne ses droits.

2° S'il n'y avait pas d'autre vie, Dieu ne serait pas *bon.* On ne regarderait pas comme un bon maître celui qui laisserait sans récompense et sans dédommagement ses plus fidèles serviteurs, ceux-là mêmes qui, par zèle pour son service, auraient subi les plus dures épreuves. Or tel serait Dieu, s'il n'y avait pas de vie future.

3° S'il n'y avait pas d'autre vie, Dieu ne serait pas un être *sage.* En effet, la *sagesse* consiste en ce que tout se fasse selon l'ordre : ainsi il est dans l'ordre qu'il y ait proportion entre les moyens donnés et le but à atteindre. Or cette *pro-*

portion entre les moyens et la fin n'existe pas dans la vie présente pour les facultés et les dispositions naturelles de l'âme humaine, ainsi que nous le ferons voir plus loin (3e preuve).

Il faut ajouter que, s'il n'y avait point d'autre vie, Dieu *manquerait de sagesse* comme *législateur* ; car alors il au rait institué une législation *dépourvue de sanction suffisante,* ainsi qu'on l'expliquera plus loin (4e preuve).

Deuxième preuve, tirée du consentement unanime des peuples.

C'est un fait attesté par l'histoire de tous les peuples, tant anciens que modernes, que le genre humain tout entier a toujours cru à l'existence d'une vie future.

Interrogeons d'abord les annales de l'antiquité ; nous y verrons, il est vrai, presque partout la superstition altérer la pureté du dogme, presque partout l'imagination des poëtes et la curiosité des peuples donner cours aux inventions les plus bizarres ; mais aussi, au fond de toutes ces fables de l'idolâtrie, nous trouverons clairement comprise la vérité de l'immortalité de nos âmes, avec les récompenses et les peines de l'autre vie. C'est ce que supposent évidemment l'Élysée et le Ténare, la croyance à la métempsycose, les apothéoses, la nécromancie, les sacrifices propitiatoires et la crainte des morts. On trouve, dans les auteurs qui ont eu occasion de parler sur cette matière, les témoignages les plus positifs sur la foi des peuples anciens : Égyptiens, Indiens, Perses, Grecs, Romains, Gaulois, Germains, etc. Pour ne citer qu'un seul peuple en particulier, les Gaulois, nous apprenons de Jules César que les druides inspiraient aux guerriers le mépris de la mort par l'attente de l'immortalité [1]. Cette unanimité de croyance faisait dire à Cicéron [2] : *Permanere animos arbitramur consensu nationum omnium.* Sénèque reconnaît également l'existence et la force de ce consentement unanime [3].

[1] *De Bello Gallico,* lib. VI, 14.
[2] *Tuscul.,* I, 16.
[3] Epist. CXVII.

Pour ce qui est des nations modernes, qu'il suffise de se rappeler ce qui se lit à ce sujet dans les relations nombreuses des voyageurs qui ont visité les diverses parties du globe, ainsi que dans tous les cours de géographie, à l'article du culte de chaque nation, et l'on demeurera convaincu que la croyance universelle à la Divinité n'existe nulle part sans être accompagnée de la croyance à une autre vie. « Nous trouvons cette croyance établie d'un bout de « l'Amérique à l'autre, en certaines régions, plus vague et « plus obscure ; en d'autres, plus développée et plus par- « faite ; mais nulle part inconnue », a dit le célèbre historien anglais Robertson [1]. C'est un fait notoire aujourd'hui que l'Océanie, cette nouvelle partie du monde qui se divise en un si grand nombre de peuplades inconnues les unes aux autres, offre cependant aux voyageurs la plus complète unanimité pour ce qui concerne la croyance à une autre vie. L'usage que l'on a trouvé universellement répandu dans l'Amérique et dans l'Océanie, et qui existait également dans plusieurs parties de l'ancien monde, d'enterrer avec les morts divers objets qui avaient été à leur usage sur la terre et quelques provisions pour leur nouvelle vie, l'usage d'immoler ou de brûler sur le même bûcher, à la mort des personnages de distinction, leurs femmes ou leurs serviteurs : tout cela nous donne la preuve la plus forte de la croyance de ces peuples à une vie à venir.

Il est donc certain que le dogme de l'immortalité de l'âme a été universellement admis dans tous les temps et dans toutes les contrées du globe. Or nous avons déjà expliqué, à plusieurs reprises, et spécialement dans les preuves morales de l'existence de Dieu, comment l'adhésion unanime des peuples doit être considérée comme la voix de la nature et comme un signe infaillible de vérité (les mêmes raisonnements sont applicables, pour la plupart, à la question présente) : nous sommes donc autorisés à conclure que notre âme est immortelle.

[1] *Histoire de l'Amérique*, liv. IV.

TROISIÈME PREUVE, tirée du défaut de proportion et d'harmonie entre la vie présente et les facultés ainsi que les dispositions naturelles de l'âme humaine.

L'ordre admirable qui règne dans toutes les parties de la nature nous révèle évidemment l'action d'une cause souverainement intelligente et sage (Voyez p. 342). Cet ordre se manifeste principalement par l'exacte proportion entre les moyens et les fins, entre les facultés et la destinée des êtres : or il est visible que cette proportion, qui caractérise nécessairement toute œuvre d'une cause intelligente et sage, n'existe pas pour l'âme humaine dans la vie présente.

Les facultés et les dispositions naturelles des êtres différents de l'homme, même de ceux qui offrent le plus d'analogie avec la constitution humaine, ne dépassent pas les proportions de la vie actuelle. Ainsi chez les animaux on ne remarque ni tendance au progrès, ni développement indéfini des facultés, ni idées morales et religieuses, ni aucun indice qu'ils aient la moindre notion d'une destinée supérieure au monde actuel. Pour l'homme, au contraire, la vie présente est en disproportion manifeste avec les conditions de sa nature.

I. *Facultés intellectuelles.* — L'homme est doué d'une perfectibilité indéfinie : par son intelligence, il entrevoit un idéal sans limites, qu'il poursuit sans relâche, mais qu'il ne lui est pas donné d'atteindre sur la terre. En vain dirait-on que l'espece humaine progresse constamment et qu'elle parviendra ainsi dans ce monde aux fins de sa nature : car d'abord, lorsqu'il s'agit de la destinée personnelle des individus, qu'importe le progrès de l'être abstrait qu'on appelle l'espèce ? Chaque homme est un être à part, qui a sa réalité individuelle, indépendante de celle des autres, et dont la destinée définitive, dans une œuvre sagement ordonnée comme nous voyons qu'est le monde, ne peut manquer d'être en rapport avec les facultés qui lui sont propres : or il est évident que ce but, personnel à

chacun de ceux qui vivent à un point quelconque du temps, ne saurait être atteint par les progrès que feraient d'autres hommes dans l'avenir.

Mais d'ailleurs, à prendre le genre humain dans son ensemble, que peuvent être ces progrès dans la condition terrestre de l'humanité ? Tout ce que peuvent produire les conquêtes, si bornées d'ailleurs, de la science, c'est de diminuer un peu l'épaisseur de nos ténèbres ; et les plus belles découvertes ne nous donnent qu'un peu de lumière, en nous laissant toujours une grande part d'obscurité. En général, nous constatons les faits, mais nous ne les expliquons pas : ce qu'il y a de plus intime et de plus élevé, la raison des choses, nous demeure inconnu. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, nous connaissons les prodigieux effets de l'électricité, mais en quoi consiste cette force qui nous étonne, mais quel est cet agent insaisissable qui échappe à toute analyse : c'est pour nous un mystère. Malgré tous les progrès possibles en cette vie, il reste toujours un champ immense inaccessible à l'esprit humain ; mais en même temps, et c'est là un indice assuré de notre destinée future, il est de fait que nous en avons l'idée, avec le désir d'y pénétrer et l'attente d'un autre mode d'existence où se réalisera ce désir. Ce ne peut être en vain, dans une œuvre d'intelligence comme l'univers, que l'homme aurait reçu des qualités si éminentes, un esprit qui s'élève jusqu'à l'idée de l'infini et qui se sent à l'étroit dans les limites de ce monde : il faut donc qu'il y en ait un autre où s'établisse l'harmonie entre les moyens et le but, qui fait évidemment défaut dans celui-ci.

II. *Facultés morales.* — L'homme seul sur la terre est un être moral proprement dit ; seul il a le degré de connaissance et de liberté, sans lequel il ne peut y avoir de responsabilité pour les actions. On châtie l'animal pour le corriger et pour le dresser ; on ne le punit pas comme coupable, et l'on ne saurait faire valoir auprès de lui les motifs du devoir et du bien moral, qui lui sont étrangers. Mais l'homme porte en lui la *conscience morale*, qui lui dicte ce

qu'il doit faire ou éviter ; et il possède la *liberté morale*, qui lui donne le pouvoir d'agir ou de ne pas agir suivant sa conscience. Or, si l'on considère avec attention ce qui se passe en ce monde, on s'aperçoit immédiatement que les conséquences des actions humaines sont loin d'être conformes à ce qu'exigerait la stricte justice. Il est d'une évidence frappante que les récompenses et les châtiments que méritent les œuvres ne sont pas répartis d'une manière équitable sur la terre (Voir la première preuve ci-dessus, p. 429). Il doit donc nécessairement y avoir une autre vie, où se réalisera l'ordre qui ne peut manquer de prévaloir dans le plan de l'être parfait que nous révèle l'ensemble du monde.

C'est une vérité frappante qui a été reconnue par les esprits les plus éminents. « Quand même je n'aurais, a dit Rousseau, d'autre preuve de l'immatérialité de l'âme que le triomphe du méchant et l'oppression du juste en ce monde, cela seul m'empêcherait d'en douter. Une si choquante dissonance dans l'harmonie universelle me ferait chercher à la résoudre. Je me dirais : Tout ne finit pas pour nous avec la vie, tout rentre dans l'ordre à la mort [1]. » Un des plus profonds observateurs de la nature, G. Cuvier, a tenu le même langage. « Quand, dit-il, on voit le malheur de la vertu et la prospérité du crime, c'est un besoin profondément senti que celui d'un ordre de choses à venir ; car on ne voit pas que l'Auteur de la nature ait soumis à un semblable désordre aucune autre partie de cet univers [2]. »

III. *Dispositions naturelles de l'âme humaine.* — Un sentiment naturel, universel et invincible, doit avoir sa satisfaction dans un système ordonné par un être sage : autrement, il y aurait manque d'harmonie, contradiction même dans son œuvre, puisque des dispositions qui, à raison de ce caractère universel et invincible, ne peuvent venir que

[1] *Émile*, l. IV.
[2] *Histoire des mammifères.*

de l'auteur de la nature, seraient frustrées de leur objet par le fait même de son plan. Or il y a dans l'homme plusieurs sentiments qui accuseraient ainsi l'auteur de notre être, s'il n'y avait point d'autre vie.

1° *L'attachement naturel à l'existence et l'horreur invincible de l'anéantissement.* Ce qu'on entend ici par l'attachement à l'existence, ce n'est pas précisément l'attachement à tel mode d'existence en particulier, comme, par exemple, à la vie actuelle, puisqu'on sait qu'elle doit finir, mais c'est l'attachement à l'existence dans un sens absolu et sans restriction, c'est-à-dire à l'existence sans terme ; et à ce sentiment, par une corrélation naturelle, il s'en joint un autre, c'est l'horreur à la fois instinctive et réfléchie que tout homme éprouve de l'anéantissement. Or ce double sentiment, universel et ineffaçable, fait partie de notre nature, et il entre dans le plan de l'être parfait dont nous tenons l'existence ; il ne peut donc nous tromper.

2° *Le désir du bonheur naturel à tous les hommes.* Il est certain que l'homme a reçu de la nature, c'est-à-dire de Dieu, auteur de la nature, une disposition telle qu'il désire sans cesse un *bonheur parfait* et inaltérable ; il est certain aussi que ce *désir* n'a pu être mis vainement dans l'homme, car il serait indigne de l'être dont l'infinie perfection éclate dans toutes ses œuvres, de se jouer ainsi de ses créatures, en mettant dans toutes les âmes un désir qui n'aurait jamais de réalisation, lors même que rien n'y ferait obstacle de notre part. Or, s'il n'y avait point d'autre vie, Dieu aurait mis en vain dans nos âmes ce désir toujours subsistant de bonheur, puisque dans la vie présente il n'y a rien qui satisfasse pleinement les puissances de notre âme, *rien*, en un mot, *qui nous procure un bonheur parfait.*

Ce ne sont pas les *biens extérieurs,* savoir, les honneurs et les richesses. 1° Les richesses : elles s'acquièrent avec peine, on en jouit avec inquiétude, on les perd avec regret ; elles ne font, d'ailleurs, qu'irriter les désirs, et les méchants les possèdent aussi bien que les bons. 2° Les honneurs : la fortune a tant de retours, qu'ils ne nous offrent aucune sta-

bilité ; ils nous exposent à l'envie de nos égaux, à la haine de nos inférieurs, aux importunités de tous ; enfin, aussi bien que les richesses, ils irritent les désirs et ne sont pas le partage des bons seulement. — Ce ne sont pas les *biens du corps*, savoir, la santé et le plaisir. 1° La santé est fragile et inconstante : d'ailleurs elle ne suffit pas toute seule aux besoins de notre âme, et elle ne nous exempte pas des assauts des passions, ni d'une infinité de peines qui assiégent l'humanité. 2° Les plaisirs des sens sont suivis de dégoût, d'anxiété, de tristesse, de douleurs, de remords ; ils énervent l'homme et sont une source d'infirmités et de maladies. — Ce ne sont pas les *biens de l'âme*, savoir, la science et la vertu. 1° La science humaine ne s'obtient que par un travail opiniâtre ; elle est d'ailleurs si bornée et mêlée de tant d'obscurités et d'erreurs, qu'elle est loin de satisfaire le désir de connaître qui est dans notre nature. 2° La vertu est bien le chemin qui conduit au bonheur, mais elle n'est pas elle-même le bonheur pur et sans mélange, puisqu'elle ne se forme et ne se soutient que par une lutte plus ou moins pénible contre les mauvais instincts de notre nature ; seulement elle nous procure la plus grande somme de bien que puisse comporter notre condition sur la terre. — Ajoutons que les avantages qu'on vient d'énumérer ne nous empêchent pas d'être sujets à une infinité de misères physiques et morales, et qu'ils ne nous garantissent pas de la mort : ainsi, en aucun cas, ils ne sauraient suffire pour constituer une existence véritablement heureuse.

Il y aurait donc lieu, s'il n'y avait point d'autre vie, d'accuser l'auteur de notre être de tromper les désirs qu'il a lui-même attachés à notre nature.

3° *Quelques sentiments particuliers. — Les souvenirs et l'espèce de culte qui s'attachent aux tombeaux.* Si la croyance à l'immortalité n'avait pas été gravée en nous par l'auteur de notre être, toute pensée des morts devrait nous être insupportable ; et l'aspect des tombeaux n'exciterait en nous que le sentiment irrésistible de la plus vive horreur. — *Le dévouement à la patrie, l'hé-*

roïsme militaire. Dans l'hypothèse que notre âme ne survivrait pas à la dissolution du corps, que signifieraient de tels sentiments ? Que serait-ce autre chose qu'une inconcevable folie ? — *Le respect de toutes les nations pour la mémoire des hommes qui ont honoré l'humanité.* Tout le monde sent une invincible répugnance à croire que de tels hommes surtout soient anéantis à jamais, et que les hommages qu'on leur rend ne s'adressent qu'à une vile poussière.

Il est visible par les considérations exposées dans cette preuve, qu'il n'y a point de proportion ni d'harmonie entre la vie présente et les facultés, ainsi que les dispositions naturelles de l'âme humaine. Il faudrait donc dire, s'il n'y avait point d'autre vie, que l'auteur de toutes choses aurait manqué de sagesse, précisément en ce qui regarde l'être de ce monde qui est incomparablement supérieur à tous les autres, et qui est le centre et le but auquel tout le reste se rapporte : hypothèse manifestement absurde et qui révolte le bon sens.

Un philosophe célèbre du dernier siècle, Emmanuel Kant, résume ainsi cette preuve : « Suivant l'analogie avec la nature des êtres vivants pour lesquels la raison doit nécessairement admettre en principe qu'il n'y a pas un organe, pas une faculté, pas un penchant, rien, enfin, qui ne soit disposé pour un certain usage, ou qui soit sans but, mais que tout, au contraire, est exactement proportionné à un but déterminé ; suivant cette analogie, l'homme, qui peut contenir en lui le dernier but final de toutes ces choses, ne pourrait être la seule créature qui fît exception au principe. Les dons de sa nature, je ne parle pas seulement des qualités et des penchants qu'il a reçus pour en faire usage, mais surtout de la loi morale qu'il porte en lui ; ces dons sont tellement au-dessus de l'utilité et des avantages qu'il peut en retirer dans cette vie, qu'il apprend de la loi morale même à estimer par-dessus tout la simple conscience de l'honnêteté des sentiments au préjudice de tous les biens, et même de cette ombre qu'on appelle la gloire, et qu'il se sent intérieurement appelé à se rendre digne, par sa con-

duite et en foulant aux pieds tous les autres avantages, de devenir le citoyen d'un monde meilleur, dont il a l'idée[1]. » Kant qualifie cette preuve de puissante et d'irrésistible, si on y joint la connaissance du but final de toutes choses.

Quatrième preuve, tirée de la nécessité d'une sanction de la morale.

Un pouvoir supérieur qui institue des lois, à moins qu'il ne soit dépourvu de toute sagesse et de toute équité, ne manque jamais de prendre les mesures les plus convenables pour que les observateurs et les contempteurs de ses lois soient définitivement traités en raison de leurs œuvres : c'est ce qu'on appelle la *sanction de la loi*. S'il en était autrement, le législateur aurait commandé en vain ; et la société qu'il gouverne serait livrée à l'anarchie. Or, s'il n'y avait pas une autre vie, heureuse ou malheureuse, selon les œuvres de chacun, il est manifeste que Dieu aurait institué une législation dépourvue de sanction suffisante : car il prescrit à l'homme, par la conscience et par la raison, de faire le bien et d'éviter le mal ; et, sans une autre vie, qui répare le désordre de celle-ci, il est de fait qu'il n'y a point de récompenses ni de châtiments proportionnés aux vertus et aux vices. Voir pour les développements de cette preuve, les explications données précédemment sous ce titre : Insuffisance de sanction de la morale en cette vie, p. 423.

On trouve dans divers cours de philosophie une preuve de l'immortalité de l'âme, tirée uniquement de l'*indissolubilité de la substance immatérielle*. C'est la preuve que l'on appelle *ab intrinseco* ; ce qui s'entend dans ce sens qu'une substance spirituelle est immortelle de sa nature, parce qu'elle ne contient aucun principe de corruption ou de dissolution. Cet argument est peu concluant de lui-même; car on conçoit comme possible qu'un être soit anéanti par la volonté de Dieu, sans qu'il soit nécessaire qu'il subisse une dissolution de parties. En outre, pour démontrer

[1] V. Cousin. *Leçons sur la philosophie de Kant*, VIe, p. 195.

l'existence d'une autre vie, telle que l'a toujours comprise le genre humain, il ne suffit pas de prouver que l'âme ne subit point de dissolution de parties, ni d'anéantissement proprement dit, mais il faut encore que les preuves impliquent que la substance de l'âme continue d'exister avec permanence de la conscience et de la mémoire de sa vie passée ; autrement il n'y aurait point de récompenses ni de peines, point de sanction, par conséquent. Cependant l'*immatérialité* de l'âme concourt à fournir une preuve de son *immortalité,* si l'être immatériel se considère non plus uniquement sous le rapport de l'indissolubilité de la substance, mais au point de vue des facultés qui appartiennent exclusivement à cette nature d'être. Ces caractères, se combinant avec l'argument des causes finales appliqué au moi, donnent lieu, en partie, à l'argument ci-dessus (3e preuve). — Dans toute hypothèse, d'ailleurs, l'indissolubilité de l'âme suffirait toujours pour prouver au moins qu'elle ne meurt pas de la mort du corps.

OBSERVATION. — Quelques philosophes ont avancé que l'immortalité de l'âme n'est pas nécessairement subordonnée à sa spiritualité. Supposé, par impossible, que l'âme fût matérielle, il ne s'ensuivrait pas rigoureusement qu'elle fût mortelle : car « il faudrait encore, au jugement de Feller, prouver qu'une matière capable d'intelligence n'est pas capable de l'immortalité, et qu'il est plus impossible de concevoir une matière immortelle qu'une matière pensante (1). »

Mais nous devons faire remarquer que ce ne serait là qu'une immortalité illusoire pour l'être pensant. La substance matérielle, il est vrai, ne serait pas anéantie par le fait de la mort. et ses éléments continueraient de subsister ; mais que serait devenu le prétendu sujet pensant des matérialistes, attendu que pour eux la pensée n'est pas autre chose qu'un produit de notre organisation ?

[1] *Catéchisme philosophique,* liv II, ch. II, ? 1

OBJECTION CONTRE LA PREMIÈRE PROPOSITION.

L'âme humaine, dans tout le cours de la vie, subit toutes les vicissitudes du corps ; donc elle périt avec le corps.

Réponse. 1° On nie l'antécédent. L'âme éprouve communément, jusqu'à un certain point, l'effet des vicissitudes du corps ; mais elle n'en garde pas moins l'indépendance de sa volonté et le sentiment invariable de sa valeur intellectuelle, quel que soit l'état du corps. De plus, il y a des moments où l'âme semble, pour ainsi dire, se dégager des liens de la matière ; et l'on a vu aussi, plus d'une fois, des êtres disgraciés de la nature déployer, dans un corps languissant et infirme, les ressources les plus extraordinaires et une admirable énergie. On connaît la sagesse proverbiale des vieillards, c'est-à-dire la supériorité de l'âme dans un corps épuisé par l'âge. On cite encore le remarquable surcroît d'intelligence qu'il n'est pas rare de voir se manifester dans les mourants.

On peut se rappeler ici les développements déjà donnés sur ce même sujet, en réponse aux adversaires de la *spiritualité de l'âme*, p. 170 et suiv.

2° On nie la conséquence. La correspondance d'état entre deux êtres ne prouve nullement que ce fait soit nécessaire, ni qu'il doive durer perpétuellement, si ces deux êtres, ainsi qu'on l'a prouvé de l'âme et du corps, ont chacun leur nature distincte, et s'ils peuvent, en conséquence, avoir chacun leur mode d'existence propre, conforme aux lois de leur nature : cela suffit pour que l'un ne meure pas nécessairement avec l'autre.

PREMIÈRE OBJECTION *contre la seconde proposition.* — Les hommes ont imaginé une vie future par amour de l'existence et par horreur du néant : donc la croyance à l'immortalité de l'âme peut à bon droit se considérer comme un préjugé.

Réponse. On nie l'antécédent. 1° Il est contraire à toute raison de donner pour un produit de l'imagination des

hommes ce qui repose sur les preuves les plus décisives, tirées des attributs de Dieu, etc., comme on vient de le voir. N'est-il point absurde de suspecter une vérité, sur le motif qu'elle nous serait avantageuse, comme s'il n'y avait point de vérités utiles à l'homme? 2° Si c'était l'amour de l'existence qui eût produit la croyance à l'immortalité, comment expliquer que l'on eût imaginé des supplices dans l'autre vie?

Deuxième objection. — Si l'âme ne périssait pas avec le corps, elle ne redouterait pas tant la mort : donc, etc.

Réponse. On nie l'antécédent. 1° Cette appréhension naturelle de la mort est un moyen efficace par lequel le Créateur a sagement pourvu à la conservation de l'union de l'âme et du corps. 2° L'homme a toujours à craindre, pour l'autre vie, les jugements redoutables de Dieu.

Troisième objection. — Si la croyance en une vie future pouvait servir de sanction à la morale dans la vie présente, ce serait surtout en ce qu'elle réprimerait les passions. Or il est de fait qu'elle ne réprime pas les passions. Donc, etc.

Réponse. On distingue la mineure. La croyance en une vie future ne réprime pas toujours les passions, on l'accorde; elle n'en réprime pas, par le fait, un grand nombre, on le nie. De ce que la foi en une vie à venir ne réprime pas toujours les passions, on ne peut nullement inférer qu'elle est inutile pour leur répression. Une telle conclusion serait absurde, comme le remarque Montesquieu [1] : « Dire que la religion n'est pas un motif réprimant, parce qu'elle ne réprime pas toujours, c'est dire que les lois civiles ne sont pas un motif réprimant non plus. »

Quatrième objection. — S'il y avait une autre vie, il semble qu'il devrait exister quelque communication entre l'autre monde et notre monde terrestre. Or il n'en est pas ainsi : donc, etc.

Réponse. On distingue la majeure. S'il y avait une autre vie, il semble qu'il devrait exister quelque communication...

[1] *De l'Esprit des lois,* l. XXIV, ch. II.

compatible avec les conditions de l'humanité sur la terre on l'accorde ; autrement, on le nie.

Même distinction pour la mineure.

Il paraît sans doute tout à fait dans l'ordre que les deux mondes ne soient pas privés de toute communication entre eux; mais il ne peut être question que d'un genre de rapports qui ne soit pas incompatible avec les conditions de l'humanité sur la terre.

On a trouvé en vigueur chez tous les peuples la croyance aux apparitions sous forme humaine, aux communications par des voix, ou de quelque autre manière, en un mot aux interventions sensibles d'êtres spirituels. Il y a eu, dans les temps chrétiens surtout, un certain nombre de faits de ce genre entourés des garanties les plus sérieuses. Dans les *Acta Sanctorum*, l'œuvre célèbre des Bollandistes, si renommés pour la sûreté de leur critique, on trouve toutes les pièces relatives à un nombre considérable de manifestations d'*esprits* bons ou mauvais et aussi d'*âmes humaines*, tous faits discutés avec la sévérité et l'exactitude reconnues de cette illustre société.

Cependant, ce qui est en ce point la loi générale, c'est l'absence de rapports sensibles entre les deux mondes, *sauf des cas rares et exceptionnels* ; et cette loi est motivée sur les raisons les plus fortes.

On en peut juger par les conséquences qu'entraîneraient des rapports plus explicites avec l'autre monde. « Les hommes, avons-nous dit ailleurs, semblables à des voyageurs et à des hôtes sur la terre, n'aperçoivent le but qu'à distance et ils le saluent de loin [1] ; de cette manière leur existence ici-bas est supportable. Mais si leurs regards pouvaient pénétrer dans l'autre monde, ou s'ils en entendaient distinctement l'écho, ils en seraient comme fascinés et absorbés, ils ne pourraient plus en détourner leur esprit. Après avoir entrevu cet océan sans rives de l'immensité,

[1] *A longe eas aspicientes et salutantes, et confitentes quia peregrini et hospites sunt super terram* (Hebr., xi, 13).

comment pourraient-ils se renfermer de nouveau dans nos limites étroites de ce monde ? Quel intérêt leur serait-il possible de prendre encore aux choses de la terre ? Nos graves événements, nos sciences, nos arts, nos inventions, notre industrie, toutes nos merveilles, enfin, ne leur paraîtraient plus rien. Les illusions qui composent la vie s'en iraient en fumée, et il ne serait plus possible de la prendre au sérieux [1]. »

« Je suis persuadé, dit à ce propos un écrivain célèbre [2], que dans l'instant toutes les occupations du monde finiraient. »

Une vue trop claire de l'autre monde conduirait tout simplement à la suppression du monde actuel.

On a vu plus haut (p. 423) la réponse à l'objection, que la vertu trouverait *dès ce monde* sa récompense, et le vice son châtiment.

DEUXIÈME DIVISION DE LA MORALE

MORALE SPÉCIALE

DIVISION DES DEVOIRS

A la science du devoir, c'est-à-dire à la science qui a pour objet les caractères et les conditions constitutives du devoir, considéré en général, doit se joindre naturellement la science des devoirs, ou, autrement, la *morale spéciale*, qui a pour objet de spécifier les diverses sortes de devoirs. En effet, la notion du devoir, principale base de la morale, se diversifie, dans l'application, suivant nos rapports particuliers, soit avec l'auteur de notre être, soit avec notre être lui-même, soit avec des êtres semblables à nous. De là naissent trois sortes de devoirs : 1° des *devoirs envers Dieu* ; 2° des *devoirs envers nous-mêmes* ; 3° des *devoirs envers*

[1] *De l'Immortalité de l'âme*, p. 378.
[2] Bernardin de Saint-Pierre, *Études de la nature*, VIII.

nos semblables. Ces trois classes de devoirs formeront la division de la morale spéciale.

CHAPITRE PREMIER

DES DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS DIEU

De l'existence et des attributs de Dieu, qui ont été précédemment l'objet de notre étude, des droits et de l'autorité qui lui appartiennent sur ses créatures, se déduisent, par une conséquence naturelle, nos différentes sortes de devoirs. « Tous les devoirs envers nous-mêmes et envers les autres hommes, ainsi que le fait observer un disciple de Kant, Fr.-G. Snell [1], sont aussi des devoirs envers Dieu, parce qu'en les accomplissant nous nous montrons respectueux envers lui, comme législateur suprême. » Nous sommes donc tenus d'accomplir nos devoirs envers nous-mêmes et envers nos semblables, en vertu de l'autorité divine ; et c'est à Dieu que nous rendrons compte de leur omission ou de leur accomplissement. *Toute morale* est donc, en ce sens, une *morale religieuse ;* cependant cette désignation appartient plus particulièrement à la partie de la morale qui a pour objet nos devoirs directs envers Dieu.

L'ensemble des rapports de l'homme avec Dieu, en cette vie, constitue ce que l'on appelle *religion* ou *culte religieux.*

CULTE INTÉRIEUR.

On entend par le mot *culte*, dans son acception la plus ordinaire, l'*honneur rendu à Dieu par des actes de religion*. Dieu, à raison de ses perfections, est infiniment digne d'honneur : il est donc dans l'ordre qu'un culte lui soit

[1] *Traité élémentaire de morale,* § LXXV, trad. Tissot.

rendu. Dieu, étant présent à nos pensées les plus intimes, peut être honoré par des actes purement internes; par conséquent, il doit l'être, et un culte intérieur lui est dû, comme on va d'ailleurs le prouver.

Le *culte intérieur* envers Dieu, ou le culte *qui réside dans l'âme,* consiste principalement dans l'*adoration*, l'*amour,* la *prière,* l'*action de grâces.* Or c'est un devoir pour l'homme d'adorer Dieu, de l'aimer, de le prier, de lui rendre grâces.

1° Nous sommes tenus d'*adorer* Dieu. En effet, la droite raison exige que nous rendions hommage à l'infinie perfection de Dieu, et que nous reconnaissions son souverain domaine sur toutes choses : or c'est ce qu'exprime le mot *adorer.*

2° Nous sommes tenus d'*aimer* Dieu. Il nous a donné la faculté d'aimer, et en même temps il se présente à nous comme un être infiniment aimable, duquel découle tout ce qu'il y a de bon et d'aimable dans les créatures.

3° Nous sommes tenus de *prier* Dieu ; car il est dans la nature de l'homme, lorsqu'il se trouve dans une situation périlleuse ou dans une extrême indigence, d'implorer l'assistance de ceux qui ont le pouvoir et la volonté de le secourir. Or telle est précisément notre situation, dans la vie présente, à l'égard de Dieu, et, comme Dieu exige de nous ce qui est conforme à notre nature d'être raisonnable, il s'ensuit que nous sommes tenus de le prier.

4° Nous sommes tenus de *rendre grâces* à Dieu ; autrement il y aurait de notre part ingratitude envers notre souverain bienfaiteur.

Première objection. — On ne peut soutenir que ce qui est indigne de Dieu soit une obligation de l'homme envers Dieu. Or tout culte rendu à Dieu par l'homme est indigne de Dieu ; car il n'y a aucune proportion entre l'infinie perfection de Dieu et l'honneur que peut lui rendre un être aussi imparfait que l'homme : donc on ne peut soutenir que le culte divin soit une obligation pour l'homme.

Réponse. 1° On nie la mineure. On prouverait, par un

raisonnement semblable, qu'il était indigne de Dieu de créer le monde, et qu'il l'est aussi de le gouverner. Mais, d'ailleurs, ce que la droite raison approuve et prescrit ne peut être indigne de Dieu.

On distingue la preuve de l'antécédent. Il n'y a aucune proportion d'égalité, on l'accorde ; de correspondance, on le nie. En effet, l'âme est douée de facultés qui peuvent avoir Dieu pour objet, par exemple la faculté de connaître, celle d'aimer, etc.

Seconde objection. — Le culte intérieur consiste surtout dans la prière. Or la prière (entendue dans le sens de demande) est une chose inutile ou même répréhensible ; car, si ce que nous demandons est dans l'ordre, Dieu nous l'eût donné sans que nous l'eussions demandé ; dans le cas contraire, notre demande est impie : donc le culte intérieur, dans ce qui le constitue principalement, savoir, la prière, est inutile, etc.

Réponse. On nie la mineure et la première partie de sa preuve. En effet, Dieu n'est pas tenu de donner à ses créatures tout le bien possible, et il a pu régler qu'il accorderait un grand nombre de ses dons, à condition de la prière bien faite ; c'est ce que suppose évidemment l'accord unanime du genre humain, qui a toujours prié. On conçoit, du reste, plusieurs raisons de la prière ; c'est un hommage que Dieu exige de nous comme une reconnaissance de notre dépendance, c'est un moyen de communication entre Dieu et l'homme, c'est ce qui entretient le plus efficacement en nous la pensée de notre Créateur ; car, étant absorbés comme nous le sommes par les choses sensibles, nous serions exposés à l'oublier bientôt, si le sentiment de nos besoins ne nous reportait sans cesse vers lui. Quant à la seconde raison alléguée dans la mineure, il suffit de faire remarquer que la demande de quelque chose qui ne serait pas dans l'ordre ne serait pas un acte de culte intérieur.

CULTE EXTÉRIEUR.

Le *culte extérieur* n'est autre chose que le *culte intérieur rendu sensible par des actes extérieurs.*

L'homme doit à Dieu un culte extérieur : car, 1° l'homme est formé de deux substances, et comme ces deux substances, avec leurs facultés respectives, sont l'ouvrage de Dieu, il est évident que l'homme en doit faire hommage à Dieu. Or un hommage convenable du corps ne se comprend pas bien sans le concours du corps, c'est-à-dire sans un culte extérieur ; 2° nous sommes constitués de telle sorte, que nous manifestons naturellement par des signes extérieurs les sentiments de notre âme, pour peu qu'ils aient d'intensité et de vérité. Or notre âme doit éprouver de vifs sentiments de religion à l'égard de Dieu : donc ces sentiments doivent se manifester, et ils se manifestent effectivement à l'extérieur, ainsi que le prouve la pratique universelle.

Première objection. — Dieu est esprit, et doit être adoré en esprit et en vérité [1] : donc il suffit de l'honorer par un culte intérieur.

Réponse. On nie la conséquence. On peut bien sans doute conclure de l'antécédent qu'un culte extérieur ne peut plaire à Dieu, s'il n'est joint au culte intérieur, mais nullement que l'on ne doit point à Dieu de culte extérieur ; car le culte extérieur est une conséquence naturelle du culte intérieur, ainsi qu'on vient de l'expliquer.

Seconde objection. — Le corps n'est capable ni de mérite ni de démérite : donc le culte extérieur ne peut être une obligation pour l'homme.

Réponse. On nie la conséquence. Si le corps est incapable de mérite ou de démérite, l'âme, dont il est l'instrument, en est capable ; et la droite raison nous prescrit de faire à Dieu l'hommage de notre être tout entier.

[1] *Joan.*, IV, 24.

CULTE PUBLIC.

On entend par *culte public* un *culte rendu à Dieu au nom de la société, selon des rites déterminés.*

Un culte public est dû à Dieu. On le prouve par les raisons suivantes :

1° L'homme doit à Dieu un culte extérieur : on l'a prouvé. Or ce culte doit nécessairement revêtir en temps opportun la forme d'un culte public ; autrement il y aurait autant de cultes que d'individus, et de cet isolement du culte naîtraient des superstitions sans nombre, ainsi que de fausses idées sur la Divinité et sur la nature des devoirs qu'il convient de lui rendre. En outre, il est d'expérience que, lorsque les sentiments religieux de la multitude ne sont pas entretenus par les cérémonies publiques, ils ne tardent pas à se dissiper, et qu'ainsi tout culte quelconque, même le culte intérieur, finirait par disparaître de la société humaine.

2° La société humaine, en tant que société, reçoit des bienfaits de Dieu ; elle doit donc honorer Dieu comme société, c'est-à-dire par des actes publics. Enfin la société devrait honorer Dieu, ne fût-ce que pour sa propre conservation, car le culte est le principal lien de la société : c'est une vérité qui a toujours été comprise par les législateurs et par les hommes d'État.

3° A toutes les époques et dans toutes les contrées, on trouve des temples, des autels, des prêtres, des cérémonies publiques, des solennités ; c'est ce qu'attestent des monuments innombrables de tout genre. Or toutes ces institutions nous manifestent l'accord unanime des nations sur la nécessité d'un culte public ; et cette persuasion constante et universelle ne peut être fondée que sur les lois de notre nature.

Objection. — Le culte public a produit, chez les différents peuples, une infinité de superstitions ridicules et absurdes : donc le culte public est une chose nuisible à l'homme, et, par conséquent, il ne peut être une obligation envers Dieu.

Réponse. 1° On rétorque l'argument. De l'idée de Dieu, l'esprit humain a été conduit au polythéisme et à un tissu d'absurdités : donc l'idée de Dieu est nuisible à l'homme

2° On nie l'antécédent ; car on conçoit un culte public sans superstition : ce n'est donc pas l'essence du culte qui produit les superstitions ; mais ce sont les préjugés, l'ignorance, les passions et d'autres causes étrangères au culte. Au reste, les différentes superstitions qui altèrent la pureté du culte en présupposent toujours l'idée fondamentale, et par conséquent n'empêchent pas qu'à raison de son universalité, on ne doive le regarder comme un devoir que nous imposent la nature et la raison.

De la révélation divine. — Nous nous sommes borné dans ce chapitre à exposer sommairement les raisons fondamentales et les principes généraux du *culte religieux,* tels que la raison les conçoit ; mais il ne suit nullement de là que la raison laissée à elle-même eût pu fonder parmi les hommes un culte vraiment digne de Dieu.

S'il n'eût pas été en soi d'une impossibilité absolue que quelque homme se fût rencontré d'une raison assez droite et assez libre de toutes passions, pour parvenir naturellement à connaître Dieu, à l'honorer par un culte convenable, et à se faire une idée juste des devoirs qu'il impose, cependant il faut dire qu'appliquée au genre humain dans son ensemble, une supposition de cette nature doit être considérée comme tout à fait chimérique, à en juger seulement par ce que nous apprend l'histoire.

Il est vrai, sans doute, qu'on a toujours senti partout la nécessité d'un culte religieux, comme base de toute société : c'est cette conviction qui a fait dire à un ancien [1], « qu'il serait plus facile de bâtir au milieu des airs que de fonder ou de faire subsister un État sans aucune croyance à la Divinité. » Cependant ce sentiment, si vrai en principe, n'a guère produit nulle part autre chose, de lui-même, que des erreurs pernicieuses ou des vices dégradants.

[1] Plutarch., *Adversus Coloten*, XXXI.

« Je vois, dit Fénelon [1], un nombre prodigieux de nations qui ont adoré de la pierre, du bois, du métal, et qui ont cru que certaines divinités étaient présentes sous des figures d'hommes ou de bêtes, faites de ces diverses matières... »

« De plus, ceux qu'ils ont adorés, comme Jupiter, Junon, Mars, Vénus, Mercure, Bacchus, loin d'être de vrais dieux, n'ont été que des créatures très-défectueuses, très-viles et très-coupables. »

« Les nations les plus éclairées et les plus sages, selon la remarque de Bossuet, les Chaldéens, les Égyptiens, les Phéniciens, les Grecs, les Romains, étaient les plus ignorants et les plus aveugles sur la religion... Qui oserait raconter les cérémonies des dieux immortels et leurs mystères impurs? Leurs amours, leurs cruautés, leurs jalousies, et tous leurs autres excès, étaient le sujet de leurs fêtes, de leurs sacrifices, des hymnes qu'on leur chantait, et des peintures que l'on consacrait dans leurs temples. Ainsi, le crime était adoré, et reconnu nécessaire au culte des dieux [2]. »

Les mêmes abominations se retrouvent encore aujourd'hui dans l'Inde et dans les pays voisins, et en général chez tous les peuples idolâtres des diverses parties du monde.

Aux infamies du paganisme s'ajoutait encore la cruauté : à Carthage, chez les Gaulois, et, dans certaines circonstances, à Rome même et chez les Grecs, on immolait aux dieux des victimes humaines. On a retrouvé ces horribles sacrifices chez les Mexicains, avec des raffinements de barbarie, et chez divers autres peuples.

Ce n'est pas seulement en ce qui concerne le *culte religieux* que se produisirent les étranges aberrations dont on vient de parler; les lumières naturelles étaient obscurcies également sur les principes de conduite et sur les règles de la *morale*.

[1] *Lettres sur la religion*, I, ch. V.

[2] *Discours sur l'histoire universelle*, IIe partie, ch. XVI.

D'abord il faut bien reconnaître que les exemples des dieux étaient contagieux pour leurs adorateurs, et devaient porter atteinte au sens moral des peuples. Ainsi, nous voyons dans Térence[1] qu'un jeune homme s'excite au vice par l'exemple de Jupiter; dans Horace[2], un fripon réclame l'assistance de la déesse Laverne; dans Ovide[3], un marchand supplie Mercure de l'aider à tromper les acheteurs. Les plus graves philosophes n'osaient se soustraire à ces influences : Platon (*Lois*, VI) permet l'ivresse aux fêtes de Bacchus, et Aristote (*Politique*, VII), les peintures déshonnêtes pour le culte des dieux. On sait, d'ailleurs, ce qu'il faut penser de leurs propres vertus.

Les vestiges des traditions primitives du genre humain ne s'effacèrent jamais entièrement chez aucun peuple; cependant, presque partout dans l'antiquité, et aujourd'hui chez les peuples qui ne sont pas chrétiens, nous voyons l'usage autoriser des maximes et des pratiques manifestement contraires aux saines notions de la morale. Les débauches de toute nature, l'oppression et l'avilissement de la femme dans l'antiquité, et aujourd'hui encore sous le Coran et chez les sauvages, l'exposition et le meurtre des enfants, comme dans l'empire chinois et chez plusieurs autres peuples, les traitements ignominieux et barbares infligés aux esclaves, à Rome les combats des gladiateurs, l'usage, en certains pays, de mettre à mort les vieillards cassés par l'âge, le bûcher des veuves dans les Indes, et bien d'autres préjugés et habitudes condamnables qu'on pourrait citer, tel est le tableau moral que nous offre l'histoire. Cet état presque général de l'humanité démontre assez clairement l'insuffisance d'une religion purement naturelle, et l'extrême besoin qu'avait la raison humaine qu'une *révélation divine* lui vînt en aide; aussi ce secours ne lui a-t-il pas manqué : « Multifariam multisque modis olim

[1] *Eunuch.*, act III, sc v.
[2] *Epist.* I, XVI.
[3] *Fastes,* V.

Deus loquens patribus in Prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio[1]. »

La *religion révélée de Dieu* nous donne les vraies notions de Dieu, du culte et de la morale. Il est superflu d'ajouter que la religion révélée ne peut être que la *religion chrétienne*, la seule d'ailleurs qui offre un corps de preuves sérieuses. Les adversaires du christianisme ont pu nier la vérité d'une révélation; mais, aujourd'hui surtout que les communications incessantes de l'Europe avec le reste de la terre ont permis d'étudier de plus près et plus à fond les mœurs et la religion de la plupart des peuples, ce serait insulter au bon sens que d'oser mettre en parallèle avec la religion chrétienne aucune des autres qui nous sont connues.

Nous ne nous étendrons pas davantage sur cette matière, les limites et la nature de ce cours ne nous permettant pas d'entrer dans de plus grands détails.

CHAPITRE II

DES DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS LUI-MÊME.

L'homme, conformément à la loi naturelle, et en vertu de l'autorité du suprême législateur, a des devoirs à remplir envers son propre être. Composé de deux substances, l'une spirituelle, l'autre matérielle, l'homme a des facultés et des organes à diriger. Ses devoirs envers lui-même sont donc de deux sortes : les uns *relatifs à l'âme*, les autres *relatifs au corps*. La science qui a ces devoirs pour objet peut être désignée sous le nom de *morale individuelle*.

[1] *Hebr.*, I, 1.

SECTION PREMIÈRE

DEVOIRS RELATIFS A L'AME.

Les devoirs de l'homme envers son âme ont pour objet la direction et le perfectionnement des facultés dont elle est douée, savoir : la *sensibilité*, l'*intelligence* et la *volonté*.

§ I. *Devoirs relatifs à la sensibilité.*

L'homme est averti, par la *sensibilité physique*, de ce qu'il doit faire et de ce qu'il doit éviter, pour se soustraire à l'action des causes qui tendent à altérer ou à détruire son organisation. C'est une des lois de la constitution humaine, que l'homme éprouve des besoins qu'il doit nécessairement satisfaire pour entretenir son existence et la maintenir à l'état normal, et que la satisfaction de ces besoins soit accompagnée de sensations agréables. Ces sensations agréables sont un moyen par lequel la sagesse du Créateur a pourvu à la conservation de son œuvre. Mais il arrive souvent que l'homme, prenant pour fin ce qui n'est que moyen, poursuit comme but la jouissance, et qu'il pousse ses désirs au delà du besoin réel. De là naissent tous les genres de sensualité : l'intempérance, l'ivrognerie, la débauche. Le désordre amène à sa suite la fatigue et le dégoût; et, si l'on persiste dans cette voie, on se déprave promptement. L'habitude des jouissances matérielles asservit à ses caprices les plus nobles facultés de l'homme, et le rend inhabile aux travaux de l'intelligence. La longue tyrannie des sens diminue peu à peu dans son âme énervée le pouvoir d'y résister, et le fait déchoir de cette liberté morale qui distingue l'homme de la brute. Tout le monde sait que la sensibilité physique s'émousse par l'habitude ; si alors il a recours à des causes d'excitations plus vives, ces excitations l'épuisent et l'amènent à une destruction rapide. En général, les désordres de la sensibilité physique conduisent à une mort prématurée, en jetant le trouble dans

les organes, et il n'est pas rare de les voir finir par le suicide. Ces funestes conséquences sont une preuve que l'on ne franchit pas impunément les limites assignées par la nature et fixées par les lois de la morale.

Les peines qui nous affectent si souvent dans notre *sensibilité morale* et les orages des passions ont besoin d'être tempérées par cette paix d'une bonne conscience que la vertu seule peut donner. En bien des cas, l'exercice de la vertu consiste principalement, pour l'homme, à ne point se laisser abattre par les afflictions, et à se montrer plus fort que la douleur. C'est par la vertu que l'homme triomphe de ses passions, et qu'il fait régner en son âme la *tranquillité de l'ordre*, qui n'est pas autre chose que la *paix*[1]. Les jouissances de l'esprit et du cœur ont leurs limites qu'il faut savoir respecter : si l'on passe cette limite, on se rend coupable d'une intempérance qui viole la loi de notre nature, et cette violation trouve son premier châtiment dans l'affaiblissement de l'esprit, dans l'énervation et le trouble de l'âme.

Il suit de ce qui précède que c'est un devoir pour nous de régler par la raison l'exercice de nos facultés sensibles, et de respecter les bornes prescrites par les lois de la saine morale. Ceux qui ont su conserver intact le précieux trésor de l'innocence des mœurs en reçoivent ordinairement, dès cette vie, la récompense. Même après une longue carrière, leur constitution est encore saine et vigoureuse, *viridisque senectus*, suivant l'expression du poëte latin ; leur cœur est toujours jeune, et ils gardent jusqu'à un âge avancé leur sensibilité morale délicate et pure, parce qu'ils ne l'ont émoussée par aucun excès.

§ II. *Devoirs relatifs à l'intelligence.*

Tous les êtres, quels qu'ils soient, n'ont reçu leurs facultés que pour une fin, dont ils ne peuvent s'écarter sans violer les lois de leur nature ; or *la vérité* seule est l'ali-

[1] Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis. (SAINT AUGUSTIN, *de Civit. Dei*, XIX, 13.)

ment de notre faculté de connaître, puisque le faux n'est rien de réel. C'est donc un devoir pour l'homme de diriger son intelligence dans les voies de la vérité, d'autant plus que la vérité ou l'erreur ne demeurent pas stériles dans notre esprit, mais qu'elles deviennent, en se développant, le principe des conséquences les plus graves pour la pratique. L'homme est donc tenu, par-dessus tout, d'appliquer son intelligence à l'étude des vérités dont la connaissance lui est nécessaire pour remplir ses devoirs et atteindre sa destinée.

Cet objet rempli, il est bon encore que l'homme développe et fortifie son intelligence par un exercice conforme aux lois de sa nature; il est bon qu'il l'enrichisse de connaissances variées, comme les *sciences* et les *arts*, en prenant toutefois les moyens nécessaires pour que cette étude et ces connaissances, bonnes et utiles de leur nature, puisqu'elles ont des vérités pour objet, ne nous deviennent pas nuisibles par les abus qui s'y attachent si aisément. Ces abus, toutefois, seraient loin de justifier l'opinion singulière de quelques sophistes du dernier siècle [1], qui préconisaient la supériorité de l'état sauvage, et qui allaient jusqu'à prétendre que la *civilisation* n'est qu'une dépravation de la nature humaine. Que l'on compare, en effet, l'histoire à la main, les siècles de barbarie avec les époques de civilisation, et l'on ne sera pas tenté de regretter les premiers. Ne sait-on pas, d'ailleurs, que l'on a toujours regardé comme de véritables bienfaiteurs de l'humanité ceux qui ont porté les lumières de la civilisation chez les nations sauvages, et que ce sentiment est partagé par les sauvages eux-mêmes ? On sait aujourd'hui que les nations sauvages, avec plusieurs bonnes qualités qu'il est juste de reconnaître, présentent à peu près partout les habitudes du vol et de l'hypocrisie, les vices les plus dégradants, les superstitions les plus absurdes, une révoltante férocité, et même l'anthropophagie. On ne peut nier, toutefois, que les époques de civilisa-

[1] J.-J. Rousseau, etc.

tion avancée ne soient ordinairement suivies d'une extrême dépravation ; mais c'est un effet qu'il faut attribuer à la mollesse, au luxe, aux habitudes vicieuses qui s'introduisent peu à peu dans les sociétés florissantes, et non à la culture même des sciences et des arts. On doit néanmoins se tenir en garde surtout contre l'abus de l'esprit philosophique, abus qui est extrêmement pernicieux dans ses conséquences ; car, en mettant en question les vérités les plus universellement admises, on s'expose à ébranler toute certitude et à tomber dans le scepticisme ; d'où résulte une déplorable confusion d'idées en tout genre, et par suite une état de malaise et d'inquiétude qui amène des bouleversements dans la société.

On a soulevé la question de savoir s'il est avantageux ou nuisible à la société que l'instruction se répande parmi le peuple. Assurément, c'est un bien en soi ; mais, pour éviter que la science ne devienne, entre les mains du peuple, un instrument de dépravation et de mort, il est absolument nécessaire que le peu de savoir qu'on lui communique soit accompagné d'une solide *instruction religieuse*. C'est le cas de se rappeler cette belle pensée de Bacon [1], que la religion est l'aromate qui empêche la science de se corrompre. Diverses études de statistique criminelle qui ont été faites dans le cours de ce siècle, et desquelles il résulte que la multiplication des crimes a été en raison directe du progrès de l'instruction, prouveraient, au besoin, la nécessité de ne jamais oublier cette sage maxime. Il n'est pas difficile de comprendre que l'instruction ne peut avoir d'action morale, diminuer l'orgueil, éloigner des actes honteux et criminels, qu'autant qu'elle est étroitement liée aux sentiments religieux et à l'habitude des bonnes mœurs. La France en a fait tout récemment une bien cruelle expérience (1871).

[1] « Hæc antidotus, sive Aroma (cujus mixtio temperat scientiam, eamque saluberrimam efficit), est *charitas.* » *(De Dignitate et Augmentis scientiarum*, lib. I, p. 7. édit. Paris, 1624.)

Pour ce qui est de la direction à imprimer à nos facultés dans les fonctions de la vie sociale, il faut que chacun sache se rendre compte de sa vocation réelle et de la véritable portée de son esprit, faute de quoi on se trouve lancé, par la vanité de ses proches et par son propre orgueil, dans des carrières où l'on n'apporte, pour toute disposition, qu'une présomptueuse insuffisance. Ainsi se trouvent paralysées des facultés précieuses, qui, mieux dirigées, auraient rendu des services réels à la société, tandis qu'elles n'y sont qu'un élément de désordre, étant appliquées hors de leur sphère.

§ III. *Devoirs relatifs à la volonté.*

Il est évident que toute morale et toute pratique de devoirs supposent dans l'agent volonté et liberté, car sans la volonté libre on ne conçoit que des actions machinales, pour ainsi dire, et dépourvues de toute moralité. Toutes les parties de la morale ont donc, en général, pour objet de diriger la volonté humaine. Tous nos devoirs se rattachent donc, en principe, à la volonté, et nos devoirs relatifs, soit à la sensibilité, soit à l'intelligence, ne sont rien autre chose que la direction que doit donner notre activité volontaire à notre intelligence et à notre sensibilité. Cependant, il est des devoirs qui ont plus directement pour objet spécial la volonté considérée en elle-même. C'est un devoir pour l'homme d'assurer à la volonté l'empire qui lui appartient sur l'intelligence et sur la sensibilité : l'activité volontaire, principe de vie et d'action libre, est ce qui constitue la force et la dignité de l'homme. Comme on l'a fait remarquer avec raison, si nous l'abandonnons à toutes les influences, nous devenons instruments au lieu d'agents, esclaves au lieu de maîtres, et l'on pourrait presque dire que nous passons de l'état de personne à celui de chose.

La perfection et le mérite de la volonté consistent dans le pouvoir d'éviter le mal et de faire le bien. Nos devoirs relatifs à la volonté doivent donc être de perfectionner cette force du bien, en formant dans notre âme des habitudes

vertueuses et en nous astreignant à ne rien faire qui ne soit dans l'ordre, et selon la fin à laquelle nous sommes destinés. Mais il arrive souvent que les passions, ou d'autres causes, tyrannisent l'homme et le détournent du bien. Trois vices surtout dépravent son âme et détériorent sa volonté : ce sont l'orgueil, l'avarice et la volupté. De l'*orgueil* naissent l'envie, l'ambition, la colère, la vengeance, etc.; de l'*avarice*, c'est-à-dire de l'attachement aux biens matériels de la terre, proviennent les injustices, les fraudes, les parjures, l'insensibilité pour les maux d'autrui. Il faut donc opposer une digue salutaire à des passions si fécondes en suites funestes. Pour ce qui est des désordres qui ont leur source dans le penchant à la *volupté*, nous en avons indiqué ci-dessus les tristes effets au paragraphe des Devoirs relatifs à la sensibilité. On ne doit jamais oublier que c'est un ennemi dont on ne triomphe que par la fuite : chacun est donc tenu de s'interdire les sociétés corrompues, les mauvaises lectures, les divertissements dangereux pour les mœurs, etc. Sans entrer dans de plus grands détails, qu'il suffise de faire observer que, pour que l'homme résiste à ses penchants déréglés, les secours de la *religion* sont absolument indispensables : l'expérience de tous les jours démontre, jusqu'à l'évidence, l'inefficacité de tout autre moyen.

SECTION II

DEVOIRS RELATIFS AU CORPS.

L'union d'une âme et d'un corps, qui constitue la vie humaine, a pour condition nécessaire que l'âme veille à la conservation de cette union, puisque le corps par lui-même en est incapable. Il faut donc que l'âme entretienne, autant qu'il dépend d'elle, la régularité des fonctions organiques, en sorte que le corps ne soit pas tellement fort qu'il étouffe l'âme, pour ainsi dire, ni tellement faible qu'il

mette l'âme hors d'état d'exercer ses fonctions ; mais qu'il s'établisse jusqu'à un certain point, dans les rapports des deux substances, une sorte d'équilibre et une constante harmonie. Il faut donc prendre un soin raisonnable du corps, et ne point l'accabler par des travaux excessifs. Comme il n'est rien de plus pernicieux que de le laisser amollir et corrompre par les funestes habitudes, qui le rendent esclave de tous les vices, il est nécessaire de l'assujettir à une tempérance continuelle pour le tenir soumis à l'empire de la raison, évitant toutefois de l'exténuer par des rigueurs outrées. Tout en admirant les voies extraordinaires où il a plu à Dieu de conduire quelques âmes héroïques, on peut cependant faire la remarque suivante avec un pieux auteur [1] : « Bien des saints qui s'étaient adonnés aux rigueurs de la pénitence se sont plaints, dans un âge plus avancé, d'avoir, par un zèle mal entendu, détruit leur corps, de s'être rendus par là inutiles pour le service de Dieu et du prochain. » Saint Bernard, au commencement de sa conversion, donna contre cet écueil ; et, sur la fin de sa vie, il se plaignait de ses austérités excessives, qu'il appelait les *erreurs* de sa jeunesse.

L'homme ne doit donc rien faire qui puisse nuire à l'intégrité de ses organes, ou qui soit de nature à abréger ses jours. Encore moins lui est-il permis de s'ôter la vie à lui-même Dans l'antiquité, des stoïciens principalement ; chez les modernes, un grand nombre des philosophes hostiles au christianisme ont autorisé ou excusé le suicide. Nous allons en démontrer la culpabilité.

PROPOSITION. — *Le suicide est illicite.*

Il ne peut être permis à personne d'être rebelle envers Dieu, ingrat envers la société et cruel envers lui-même ; or celui qui se suicide se rend coupable de ces trois crimes.

1° Le suicide est rebelle envers Dieu. En effet, il renverse l'ordre de la divine Providence, qui nous a créés pour une

[1] Le prince Alex. de Hohenlohe, *Mém. et Expér. dans la vie sacerdotale*, p 198.

fin arrêtée dans ses conseils ; il se montre infidèle à Dieu, qui nous a confié la vie comme un dépôt, et provoque la justice de Dieu en désertant le poste où il a été placé ; il résiste à la volonté divine, qui se manifeste par l'horreur de la mort inhérente à la nature humaine. Aussi tout homme de bien se croit-il toujours lié à la vie, en vertu de la volonté divine, jusqu'à ce que l'auteur de son être en dispose lui-même, suivant les lois ordinaires de sa providence. C'est cette obligation envers Dieu que Cicéron exprime ainsi dans le *Songe de Scipion* [1] : « Quare et tibi, « Publi, et piis omnibus retinendus est animus in custodia « corporis ; nec injussu ejus, a quo ille est vobis datus, ex « hominum vita migrandum est, ne munus humanum assi- « gnatum a Deo defugisse videamini. »

2° Il est ingrat envers la société : car ayant été nourri, élevé, protégé par la société, il lui arrache un membre qui peut lui être utile, ne fût-ce qu'en donnant l'exemple du courage et de la résignation ; il corrompt la société par un mauvais exemple, et rompt le pacte implicite formé avec elle, pacte par lequel on est tenu de la servir en échange de la protection que l'on en reçoit.

3° Il est cruel envers lui-même : car, en se détruisant lui-même, il se prive par là de tendre à la perfection qu'il était capable d'atteindre, et il se place en présence de son juge, étant au moins incertain, quelles que soient ses opinions, s'il n'est pas gravement coupable envers lui.

Cette preuve acquiert encore plus de force par l'accord unanime des peuples à flétrir le suicide comme une action criminelle. Virgile dépose en faveur de ce sentiment dans ces vers :

> Proxima deinde tenent mœsti loca qui sibi lethum
> Insontes peperere manu, lucemque perosi
> Projecere animas. Quam vellent æthere in alto
> Nunc et pauperiem et duros perferre labores !
> ÆNEID., lib. VI, v. 434.

PREMIÈRE OBJECTION. — Notre nature nous porte invin-

[1] *De Republica*, VI. 8.

ciblement à chercher notre bonheur, et par conséquent, à éviter notre malheur; or, il arrive souvent que la vie présente est réellement un malheur pour nous : donc, en nous l'ôtant, nous ne faisons qu'obéir à la voix de la nature.

Réponse. 1° On nie la mineure. Il est rare qu'il n'y ait pas, même au milieu des plus grands maux, un excédant de bien qui rende la vie préférable à la non-existence, et qui nous fasse craindre de la perdre :

Plutôt souffrir que mourir,
C'est la devise des hommes,

a dit la Fontaine [1]; mais, dans toute hypothèse, comme c'est Dieu qui est la fin de l'homme, et qu'il ne peut exister de vrai bonheur pour un être que dans l'accomplissement de sa destinée, il s'ensuit que ce qui est dans l'ordre de la divine Providence ne peut être un mal pour l'homme, et qu'il n'y a de bien pour lui que dans la soumission à la volonté de Dieu. D'ailleurs, c'est souvent par notre faute que nous souffrons; il faut donc en porter la peine. En outre, les maux qui semblent insupportables sont ordinaiement de courte durée : dans ce cas, le vrai mal de l'homme est dans l'impatience, qui l'empêche d'attendre un remède qui ne saurait tarder longtemps. Très-souvent ce sont des maux imaginaires, et les paroxysmes les plus violents nous laissent tout étonnés, après l'accès, du peu d'importance réelle de ce qui nous jetait dans le désespoir.

2° On nie la conséquence. La droite raison, qui n'est rien autre chose que notre intelligence en tant qu'elle conçoit le vrai et le bien, appartient aussi à notre nature, et il est évident que la lumière de l'intelligence doit avoir raison sur d'aveugles instincts; or, la droite raison nous défend de nous ôter la vie, ainsi qu'on vient de le prouver, et elle nous enseigne que notre vrai bien ne peut consister que dans l'accomplissement de notre destinée, c'est-à-dire des

[1] *Fables*, I, 16.

desseins de Dieu sur nous : donc il est faux de dire que nous ne faisons qu'obéir à la voix de la nature en nous ôtant la vie.

SECONDE OBJECTION. — L'action de s'ôter la vie est un acte de courage, ainsi que le prouvent les exemples de Caton, de Brutus, d'Annibal, etc. : donc le suicide n'est pas une action criminelle.

Réponse. 1° On distingue l'antécédent : l'action de s'ôter la vie est un acte de courage, en soi peut-être, à quelque degré et dans certains cas, on laisse passer l'antécédent ;... eu égard aux circonstances qui le déterminent ordinairement, on nie l'antécédent. On ne prétend pas absolument qu'il ne puisse y avoir quelque degré de courage dans l'acte de s'ôter la vie, puisque ceux qui sont tout à fait lâches sont incapables de supporter l'adversité, et cependant n'osent se donner la mort, comme on le voit par l'exemple de Néron ; mais on nie que le suicide, considéré dans les circonstances qui le déterminent, soit un acte de vrai courage : car c'est surtout l'adversité qui est la véritable épreuve de l'homme courageux, et celui qui se donne la mort ne le fait que pour se délivrer des maux qu'il n'a pas le courage de supporter. C'est ce qui a fait dire au poëte Martial :

Rebus in angustis facile est contemnere vitam.
Fortiter ille facit, qui miser esse potest.

Il est vrai, sans doute, que les hommes cités dans l'objection sont connus pour avoir été des hommes courageux ; mais leur réputation de courage se fondait sur d'autres actions que celle de leur fin, et elle devrait être plus grande encore s'ils avaient eu la constance de supporter les revers. On en peut donner pour preuves les exemples d'Aristide, de Régulus, de Varron après la bataille de Cannes, de saint Louis en Égypte, de Napoléon à Sainte-Hélène, et un grand nombre d'autres. Il faut dire aussi que les hommes célèbres de l'antiquité qui se sont donné la mort ont payé le tribut à un fatal préjugé qui n'est que trop ordinaire aux époques de décadence morale.

2° On nie la conséquence. Le plus ou le moins de courage n'est pas la mesure du juste et de l'injuste : il n'y a point de connexion entre ces idées ; de sorte que, supposé que le suicide fût sous tous les rapports un acte de courage, on n'en pourrait pas du tout conclure qu'il n'est pas illicite. Les raisons par lesquelles on démontre (comme ci-dessus) que le suicide est une action criminelle ne peuvent jamais rien perdre de leur valeur à l'égard de personne : il n'y a point de privilége contre le droit et la raison.

CHAPITRE III

DES DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS SES SEMBLABLES

Les devoirs de l'homme ne se bornent pas à ce qui le regarde personnellement lui-même : car il ne vit pas dans l'isolement sur la terre, mais il occupe une place déterminée dans un système social, et cette situation établit, entre lui et ses semblables, des rapports d'où résultent des devoirs. On ne conteste plus guère aujourd'hui que l'homme soit né pour la *société*, et l'on ne s'avise plus guère de soutenir, avec J.-J. Rousseau [1], que l'homme est né bon, mais que c'est la société qui le déprave. On reconnaît que les hommes éprouvent constamment et universellement une propension naturelle pour la *vie sociale*, et il est de fait que, hors quelques cas tout à fait exceptionnels et vraiment extraordinaires, on ne rencontre nulle part d'hommes vivant en dehors de toute société; ce qui s'explique d'autant mieux que l'homme est doué de *facultés* et de *penchants* (V. p. 120), qui appellent naturellement l'état social ; et que, dans tout le cours de sa vie, mais surtout au premier âge, vu la faiblesse

[1] *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.*

de son instinct et par la nature même de sa constitution, il a *besoin* de l'assistance de ses semblables.

Les hommes en société ont entre eux des *droits réciproques,* comme le droit d'être respectés dans leur vie, dans leur honneur, dans leurs biens, dans leur liberté. De là dérivent diverses sortes de *devoirs,* dont les uns concernent les hommes considérés *en général,* et les autres sont des devoirs *particuliers* pour chaque espèce de société. L'ensemble de ces devoirs peut se comprendre sous le titre de *Morale sociale.*

SECTION PREMIÈRE

DEVOIRS ENVERS L'HOMME EN GÉNÉRAL

Tous les devoirs des hommes envers les autres hommes reposent sur ces deux principes, que l'on peut regarder comme un abrégé de toute la morale sociale : *Faites à autrui ce que vous voudriez que l'on vous fît à vous-même ; ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas que l'on vous fît à vous-même.* Ces *devoirs* sont donc *positifs* ou *négatifs ;* dans les uns, quelque chose est commandé ; dans les autres, quelque chose est défendu, ce qui implique des *préceptes* correspondants, les uns *affirmatifs,* les autres *négatifs ou prohibitifs* [1].

§ I. *Devoirs positifs.*

On compte ordinairement pour principaux devoirs positifs envers l'homme en général : 1° l'*amour de nos semblables.* L'humanité est une immense famille dont tous les

[1] Ces mêmes distinctions existent également pour les devoirs envers Dieu et pour les devoirs envers nous-mêmes ; nous ne les donnons expressément qu'à l'article des devoirs envers nos semblables, parce qu'elles se montrent d'une manière beaucoup plus tranchée dans cette classe de devoirs que dans les autres.

membres sont frères : nous devons donc aimer tous les hommes, et leur témoigner de la bienveillance en toute occasion La religion chrétienne, en subordonnant le précepte d'aimer les hommes au devoir suprême d'aimer Dieu, en a fait la vertu de *charité*, qui renferme toute la loi dans cette simple prescription : *Aimez Dieu par-dessus toutes choses, et votre prochain comme vous-mêmes pour l'amour de Dieu.*

2° La *justice*. C'est une vertu qui consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû. L'idée de justice répond spécialement à celle de respect du droit. La justice comprend la *fidélité*, c'est-à-dire l'exactitude à remplir ses engagements ; ce n'est qu'à cette condition que la société est possible. 3° La *bienfaisance*, qui consiste à nous rendre utiles à nos semblables, autant que nous le pouvons moralement, parce que nous voudrions que l'on en fît autant pour nous. L'accomplissement des devoirs de la bienfaisance se comprend sous le terme générique d'*humanité*. 4° La *reconnaissance* pour les bienfaits reçus. L'ingratitude est un objet d'horreur pour tout le monde.

§ II. *Devoirs négatifs.*

Aux devoirs positifs correspondent naturellement des devoirs négatifs : ainsi sont défendues la *haine*, l'*injustice*, et l'*infidélité*, la *malfaisance* et l'*ingratitude*, etc.

Les devoirs négatifs de l'homme envers ses semblables se fondent sur les *préceptes prohibitifs*, qui nous interdisent tout ce qui est de nature à nuire aux autres. Les principaux préceptes de ce genre sont ceux qui défendent à l'homme tout *attentat* contre la *vie*, les *biens*, la *liberté* et l'*honneur* des autres hommes, c'est-à-dire l'*homicide*, le *vol*, l'*oppression*, la *médisance* et la *calomnie*, et tout ce qui s'y rattache.

1. ATTENTATS CONTRE LA VIE. — L'*homicide* est l'action de tuer un homme sans en avoir le droit [1]. Une telle action a

[1] On convient généralement que le *pouvoir public* ou l'*État* a le *droit* de disposer de la vie des hommes en certains cas, soit

toujours été regardée partout comme un grand crime, et elle est évidemment défendue par la loi naturelle. La loi naturelle défend également tout ce qui est de nature à porter atteinte à l'*intégrité de l'être humain*, comme la mutilation, les blessures, les coups, l'incarcération, les rixes, la soustraction de nourriture et de vêtements nécessaires, etc.

On enseigne communément aujourd'hui, quoique l'opinion contraire ait été soutenue par plusieurs Pères de l'Église et par quelques théologiens, que chacun peut, en sûreté de conscience, défendre sa propre vie, même aux dépens de la vie d'un injuste agresseur, à moins toutefois qu'il ne soit possible de se défendre autrement : c'est ce que proclament la persuasion commune du genre humain et ce cri naturel de l'amour de soi-même, nécessaire à tout être pour veiller à sa conservation.

Il y a une espèce d'homicide qui diffère de l'homicide ordinaire par certaines formes particulières : c'est celui qui résulte du combat connu sous le nom de *duel* ou *combat singulier*. Le duel consiste en ce que deux adversaires combattent librement ensemble, après être convenus du lieu, de l'heure et des armes. Cette coutume cruelle, inconnue des Grecs et des Romains, a été introduite dans les diverses parties de l'Europe, vers le VIe siècle, par les peuples barbares du Nord. Le duel fut même employé, pendant plusieurs siècles, comme un moyen légitime de découvrir les coupables, et il était compris parmi les épreuves judiciaires connues alors sous le nom de *jugement de Dieu*. Depuis, il n'a plus été en usage que comme moyen de venger une injure et d'obtenir une réparation d'honneur. Quoique cette fureur homicide commence un peu à se calmer de nos jours, elle ne laisse pas de faire

dans les guerres qu'il décrète, soit par les arrêts de la justice, qui se rend en son nom. En effet, la société possède essentiellement tous les droits qui lui sont nécessaires pour sa *conservation :* ces droits, elle les tient de sa *nature* et de la *nécessité;* par conséquent de *Dieu*, qui est l'auteur de cette nature, et qui a voulu cette nécessité.

encore des victimes, et il ne sera point hors de propos de montrer en quoi elle offense la saine morale. Il doit être bien entendu qu'il ne s'agit, dans ce qui va suivre, que du duel où l'on s'engage de son autorité privée ; car tout le monde sait qu'un combat singulier au nom de l'État et dans l'intérêt de la patrie peut être légitime, comme on le voit par le combat de David contre Goliath, de Manlius contre un Gaulois, etc.

PROPOSITION. — *Le duel est illicite.*

1° Il n'est permis à personne de se causer la mort à soi-même, ni d'ôter la vie à un de ses semblables de son autorité privée, ni, par conséquent, de s'exposer volontairement à faire l'une ou l'autre de ces deux choses. Or, c'est cependant ce que font ceux qui se battent en duel, puisqu'ils s'exposent au péril d'être tués ou de tuer leur adversaire.

2° Le duel peut être considéré à juste titre comme un attentat contre les droits de la société. « Le duel, dit à ce sujet un philosophe contemporain [1], est un crime de lèse-société ; car il tend directement à la renverser, en sapant le principe sur lequel elle repose. La première condition de l'état social est que l'existence et les droits de chacun soient maintenus par la loi et par la force publique. Or deux particuliers qui se provoquent pour vider une querelle ou venger une injure se mettent de leur volonté propre hors la loi..... Ils rentrent, autant qu'il est en eux, dans l'état sauvage, où chacun ne peut s'en remettre qu'à lui-même du soin de sa conservation. L'usage du duel, issu de la barbarie, nous y ramènerait bientôt, s'il devenait général. »

3° Ce qui est réprouvé par tous les hommes vraiment sages doit assurément être regardé comme illicite ; or tel est le cas des combats singuliers. C'est pour faire droit à ce cri de réprobation de la conscience des hommes vertueux

[1] L.-E. Bautain, *Philosophie morale*, t. II, ch. x, § 114.

que plusieurs de nos rois, entre autres saint Louis, Henri IV et surtout Louis XIV, ont porté des peines très-sévères contre les duellistes. Quoiqu'il n'existe aujourd'hui en France aucune loi particulière sur ce sujet, cependant si l'on compare notre époque avec les siècles qui l'ont précédée [1], il est facile de constater qu'il y a de nos jours une diminution très-sensible dans le nombre des duels, et tout porte à croire que ce barbare préjugé tend à s'effacer peu à peu de nos mœurs.

4° La principale raison que l'on pourrait invoquer en faveur du duel, ce serait une nécessité d'obtenir une réparation d'honneur et d'éviter un déshonneur; or, cette raison est vaine : car 1° ce sont les hommes dont l'appréciation a le plus de valeur réelle, qui se prononcent le plus contre ces sortes de combats : par conséquent il n'y a pas de véritable honneur à les livrer ; 2° il ne peut y avoir de véritable honneur à exposer sa vie, soit pour une cause futile, soit pour obéir à un funeste préjugé, qui prive souvent une société de sujets de la plus haute espérance; 3° celui qui est offensé n'est pas pour cela vainqueur, mais il succombe aussi bien que son adversaire : en ce cas, au lieu d'être

[1] Nous lisons dans le *Journal du règne de Henri IV* (L'Estoile, édit. de la Haye 1741), *Mars* 1607 : « On donna avis au Roy que depuis l'avénement de Sa Majesté à la couronne (1589), on faisoit compte de quatre mille gentilshommes tuez en France en ces misérables duels. » — *Juin* 1609 : « Le vendredi 26 de juin, a été vérifié en parlement un Édit du Roy, publié à Fontainebleau le mois dernier contre les duels. Édit très-nécessaire pour retenir la noblesse françoise, dont plus de deux cents ont été tuez sur la place depuis six mois dans diverses provinces du royaume. »

A l'époque de la Révolution française les duels étaient déjà devenus plus rares; cependant à l'Assemblée constituante (Lacretelle, *Histoire de l'Ass. constit.*, liv. IV), « on se lançait des cartels qui devenaient bientôt tellement collectifs, qu'ils eussent appelé deux cents combattants sur le pré. » La plupart des membres de l'Assemblée finirent par convenir entre eux d'ajourner les duels jusqu'après la clôture de la session. Ce fut Mirabeau qui en donna le premier l'exemple, mais presque aucun de ces duels ajournés n'eut lieu, soit à cause d'un rapprochement d'opinions, soit par suite de l'émigration.

vengé, il devient la victime de celui qui l'a offensé, et un meurtre est ajouté à un outrage.

OBJECTION. — L'honneur est plus précieux que la vie : donc il est permis de livrer sa vie pour sauver son honneur

Réponse. — On distingue l'antécédent : l'honneur qui consiste à s'abstenir de toute action honteuse est plus précieux que la vie, on accorde l'antécédent ; l'honneur qui consiste dans l'opinion des hommes... on le nie. Même distinction pour le conséquent. Sans doute, l'honneur entendu dans le sens de la fidélité à son devoir est plus précieux que la vie, et non-seulement il est permis, mais c'est une obligation de plutôt mourir que de consentir à une action déshonorante ; mais il n'est pas vrai de dire que l'honneur qui consiste dans l'opinion soit plus précieux que la vie. Rien de plus variable en effet que l'estime publique, rien de plus vain, de plus faux même très-souvent, que les jugements des hommes : il ne s'ensuit point sans doute qu'il faille braver l'opinion, mais il n'en faut point non plus être l'esclave. La conservation de l'existence, que Dieu nous a confiée pour un temps dont il se réserve de régler la durée, est d'un ordre supérieur à la conservation de la bonne opinion, même sérieuse et raisonnable, de nos semblables ; à plus forte raison ne doit-on point préférer à la vie une opinion qui ne s'appuie, comme dans le cas du duel, que sur des préjugés contraires à la saine raison.

2. ATTENTATS CONTRE LES BIENS. — La *société* étant, comme nous l'avons dit (p. 463), l'état naturel de l'homme, et cet état ne subsistant nulle part sans le *droit de propriété*, on en peut conclure que l'exercice de ce droit tient à la nature même de la société, et que c'est un mal d'y porter atteinte.

FONDEMENT DE LA PROPRIÉTÉ.

La *propriété*, suivant la définition qu'en donne le Code civil [1], c'est le droit de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un

[1] Art. 544.

usage prohibé par les lois. Or, il est de fait que si l'on étudie la condition sociale de l'humanité dans tous les temps et à tous les états de civilisation, on trouvera ce droit en vigueur partout, sans aucune exception. Chez tous les peuples, sans exception, on trouve toujours au moins l'existence de la *propriété mobilière*. Le sauvage chasseur a du moins la propriété de son arc, de ses flèches et du gibier qu'il tue ; les pasteurs nomades ont la propriété de leurs tentes et de leurs troupeaux. Presque partout, à la propriété mobilière se joint la *propriété immobilière*, savoir, les terres, les maisons, etc. D'une manière d'être si générale parmi les hommes, on serait en droit de conclure, sans avoir besoin d'autre preuve, que la propriété est une *loi de notre nature*. Cependant pour lever toute difficulté, nous allons examiner, par des raisonnements tirés du fond même de la question, en quoi consiste le *fondement de la propriété*.

L'homme possède dans les facultés de son âme une propriété naturelle dont les produits et les œuvres lui appartiennent en propre ; il sait, à l'aide de ces facultés, exercer son domaine sur la nature et la faire servir à son usage. Les productions de la terre sont visiblement appropriées aux besoins de l'homme et des animaux ; elles procurent à l'homme les matériaux les plus variés pour tous les usages de la vie ; les animaux destinés au service de l'homme lui fournissent abondamment la nourriture, le vêtement, etc., et il sait en tirer des avantages sans nombre sous une infinité de rapports. A l'origine, rien de toutes ces choses n'était la propriété de personne, et elles étaient licitement *à l'usage du premier occupant*, qui en avait fait le choix en vertu de sa *liberté*.

Comme tous les hommes sont *égaux* en nature et que le libre choix de l'un n'a pas plus de valeur que celui d'un autre qui ferait le même choix, il s'ensuit que le *titre* à la propriété ne consiste d'abord que dans la *priorité* de l'occupation ; bientôt il s'y joint un autre titre, celui du *travail*. Les objets appartinrent donc, d'abord dans leur état primitif,

puis avec leurs modifications, produits et accessoires, à celui qui en avait fait *usage le premier*, à celui qui les avait entretenus, multipliés, diversifiés par son *travail* ; il en eut le *droit de propriété*, et put les défendre justement contre toute tentative de spoliation.

Le refus d'admettre ces principes entraînerait des conséquences qui répugnent à la raison. Il faudrait dire que l'homme qui aurait recueilli des fruits, qui se serait fait des vêtements, qui aurait élevé des animaux, qui se serait construit une habitation, n'aurait acquis aucun droit sur ces objets, et qu'un plus fort que lui pourrait l'en dépouiller sans scrupule. Or, qui ne voit à quels désordres on serait conduit dans une telle supposition ! Il faut raisonner de même sur les portions de terre que l'on aurait cultivées, parce que si la propriété de la terre ne s'acquérait pas, il n'y aurait aucune sécurité pour l'avenir, et le fruit des plus grands travaux serait perdu. Ajoutez qu'en général, si l'homme n'était pas stimulé par le penchant naturel qui le porte à acquérir quelque propriété, tant pour lui que pour ses descendants, il ne serait animé d'aucune ardeur pour le travail, et que la société humaine serait privée du véhicule le plus puissant des grandes entreprises et des travaux importants.

Du droit que possède tout propriétaire de disposer à son gré de sa propriété résulte comme conséquence le droit de *donation*. Chacun peut se dire : J'ai le droit de jouir moi-même de ma propriété ; elle est à moi, je puis en disposer suivant ma volonté ; donc, je puis la donner à un autre ; donc, un père a le droit de donner à ses enfants pendant sa vie ou à sa mort. De là résulte la loi de l'*hérédité :* la volonté des parents étant que leurs enfants héritent de leurs biens, l'héritage est un vrai don de leur part. En vertu du même principe, si le propriétaire a le droit de transmettre sa propriété en *pur don*, il a également le droit de la transmettre moyennant *certaines conditions*. Ces conditions se résument le plus souvent en un *échange* de la propriété transmise contre *quelque chose d'équivalent*, soit en *nature*, soit en

valeur représentative, comme les monnaies, ce qui s'appelle une *vente*.

Pour résumer le fondement du *fait* de la propriété, c'est-à-dire le titre sur lequel elle se fonde, consiste *originairement* dans une *occupation première*, et dans le *travail*, et, *pour la suite*, dans une *transmission légitime*, par *don* ou par *échange*. Le fondement du *droit* de propriété, ou la raison pour laquelle la propriété constitue un droit, se déduit de la *nature* et des *besoins* de l'humanité, comme on l'a expliqué précédemment. En effet, la *droite raison* nous dicte qu'il est juste, qu'il est dans l'ordre que les hommes respectent les uns à l'égard des autres les *conditions constitutives* de leur existence en société, conditions sans lesquelles l'ordre et la paix ne sauraient subsister parmi les hommes. Donc, il est *de droit* que la propriété soit respectée, et c'est pour chacun un *devoir* de ne pas y porter atteinte ; conséquemment, le *vol*, ou l'action de s'approprier le bien d'autrui, est *contraire à la loi naturelle*.

Dès l'origine, il dut se rencontrer des familles plus nombreuses et douées de plus d'habileté les unes que les autres. Ces familles firent mieux fructifier leurs possessions et accrurent davantage leurs richesses ; elles furent donc naturellement plus puissantes. L'inégalité des biens a dû être une conséquence naturelle de l'inégalité des facultés, soit de l'âme, soit du corps. Le *fondement de l'inégalité des conditions* est donc dans la nature.

FONDEMENT DU DROIT CIVIL.

La propriété constitue un droit, et c'est pour les hommes un devoir de la respecter, les uns à l'égard des autres, ainsi qu'on vient de l'expliquer. Or, pour assurer le respect de la propriété, comme aussi de la vie, de l'action libre et de l'honneur des hommes, il a fallu nécessairement constituer une *force publique*, capable de protéger les intérêts de tous. Pour que cette force ne devînt pas capricieuse et oppressive, il a fallu qu'elle fût réglée, c'est-à-dire qu'elle n'eût

d'action que selon des *lois*. Or, les lois, de leur nature, doivent être justes et s'appuyer sur le *droit*.

Le droit, en latin *jus*, s'identifie avec l'idée de justice. L'idée du droit en général, du droit considéré d'une manière absolue, c'est l'idée du juste, qui comprend les principes de l'équité et de l'honnêteté morale, lesquels ne sont pas autres que les principes mêmes du droit ; par exemple: *Il faut rendre à chacun ce qui lui est dû ; ne faites pas à autrui ce que vous jugeriez injuste qu'on vous fît à vous-même.*

Lorsque le droit se considère, non plus en général, mais comme appliqué à tel ou tel objet en particulier, et se diversifiant suivant leur nature différente, alors il prend des dénominations diverses. Appliqué à la société civile, et considéré comme le principe et la base des lois civiles, on l'appelle le *droit civil ;* appliqué à la société religieuse, c'est le droit canon ou canonique; identifié à la législation romaine, c'est le droit romain; à la législation française, c'est le droit français, etc.

Le *fondement du droit civil* est dans la *raison appliquant la notion du droit*, ou de la justice, à la législation de la société civile ; et l'une des conditions essentielles de la société civile, c'est le respect du *droit de propriété*, qui fait ainsi partie du *droit civil*.

Il est à peine nécessaire de faire remarquer que le droit civil, comme toute espèce de droit, implique des *devoirs* qui y correspondent.

Il résulte de ce qui précède que, lorsqu'on a causé quelque dommage, on est tenu de le réparer, même lorsqu'on n'en aurait pas profité : la raison en est qu'en agissant ainsi, on ne fait que remettre au prochain ce qui lui appartient réellement.

3. ATTEINTES PORTÉES A LA LIBERTÉ ET A L'HONNEUR. — Il suit des principes posés plus haut que tout attentat *contre la liberté* raisonnable des hommes est illicite, parce que la liberté est *un bien naturel* que chacun possède légitime-

ment, en vertu du droit commun, dans les limites de la raison et de l'utilité publique.

Pour ce qui est des *atteintes* portées *à l'honneur* du prochain par la *médisance,* la *calomnie,* les mauvais rapports, etc., chacun sait que l'on est tenu de réparer le tort, autant qu'on le peut, même au détriment de sa propre réputation.

Nous ne croyons pas devoir insister davantage sur ces derniers points, parce que ce sont des principes incontestés et familiers à tout le monde.

SECTION II

DEVOIRS ENVERS LA FAMILLE ET ENVERS L'ÉTAT.

La société des hommes entre eux, considérée en général, existe à l'état de société *privée* et de société *publique.* Dans le premier cas, c'est la *société domestique* ou la *famille ;* dans le second, c'est la *société politique* ou l'*État.* L'État comprend la nation et la cité ou la commune ; l'une et l'autre se composent des familles. L'homme entre par la famille dans la cité, et par la cité dans la nation.

On sait que le principe d'*indépendance naturelle* qui appartient à la famille a été contesté récemment encore dans de vaines utopies sociales (*socialisme*, *communisme*, etc.), dont le bon sens public a eu à faire justice. Il importe donc, tout en réservant les *droits de l'État,* de maintenir à part les *droits de la famille,* principalement pour ce qui concerne l'*éducation ;* afin qu'une distinction fondée sur la nature elle-même ne s'absorbe et ne s'efface pas dans des distinctions conventionnelles ou accidentelles, comme sont celles qui constituent un État. L'homme a des *devoirs distincts* à remplir, comme membre d'une famille, et comme membre de la société qui forme un État.

§ I. *De la société domestique. — Devoirs envers la famille.*

La connaissance des *devoirs de l'homme dans la famille* repose sur des notions si simples du droit naturel, et elle est tellement familière à tout le monde, que nous sommes dispensé d'entrer dans de longs détails sur ce sujet. Nous nous bornerons à les indiquer brièvement.

L'homme dans la famille est fils, époux, père, maître ou serviteur.

Fils, l'homme doit à ses parents affection, respect, docilité, reconnaissance et assistance dans les besoins.

Époux, il doit à sa compagne amour, fidélité, complaisance, protection. L'homme ayant des titres incontestables de supériorité, c'est à lui qu'appartient l'autorité dans la famille, mais il doit rendre cette autorité aimable, et la partager avec son épouse, autant qu'il peut le faire convenablement.

Père, il doit à ses enfants la triple éducation physique, morale et intellectuelle qui leur convient, et ne pas négliger de leur donner le bon exemple car, s'il en était autrement, les exemples détruiraient les leçons, et il n'y aurait point d'éducation morale dans la famille.

Les différences de capacité, les chances de la fortune, et d autres circonstances, ayant fait naître l'inégalité des conditions parmi les hommes, ont donné lieu à l'état de maître et à celui de serviteur. C'est une distinction qui se rencontre souvent dans la famille, mais qui cependant n'en fait point partie essentielle. Le *maître* doit à ses serviteurs bonté, justice, soins pour le corps et pour l'âme. Le *serviteur* doit à son maître fidélité, zèle, discrétion et déférence.

Les rapports des instituteurs de la jeunesse avec leurs élèves doivent être calqués sur ceux des parents avec leurs enfants, car les maîtres sont les dépositaires et les représentants de l'autorité paternelle : les devoirs réciproques

sont donc les mêmes que ceux des parents et des enfants, sauf les différences nécessaires.

§ II. *De la société politique.*

La *société politique*, appelée aussi *société civile*, peut se définir : *une réunion d'hommes sous le même gouvernement public.* Sous le nom de société politique ou civile, on comprend la cité et la nation, avec cette différence que le terme *civil* s'emploie plus particulièrement pour désigner ce qui concerne la cité ou la commune, et que celui de *politique* s'applique surtout à ce qui concerne la société en général.

1° Origine des sociétés politiques.

On ne peut douter que le premier homme ne possédât l'autorité sur la famille dont il était le père et le chef. Ses enfants eurent la même autorité sur leurs familles respectives, et ces familles formèrent de petites sociétés qui se suffisaient d'abord à elles-mêmes. Mais bientôt il arriva que les familles isolées ne purent plus se suffire, et que pour se défendre, soit contre la perversité des autres hommes, soit contre les attaques des animaux féroces, elles éprouvèrent le besoin de se réunir pour se constituer en une même société. De là l'origine des villes et des royaumes. Celui qui était le chef de la famille la plus puissante a dû naturellement se trouver le chef des familles ainsi réunies, avec le titre de roi ou tout autre équivalent ; ou bien encore, si au milieu de ces familles réunies pour leur sûreté commune, il s'élevait un homme fort par la parole, et surtout par les actions, un homme exerçant une puissante influence sur la multitude, cet homme se trouvait être naturellement le pouvoir ou le chef de fait, et le fait ne tardait pas à être érigé en droit par le consentement tacite ou exprès des membres de cette société naissante. Ce penchant naturel de la plupart des hommes à céder volontairement au plus puissant trouve son application dans les rapports ordinaires des hommes entre eux, et même

généralement dans les élections et les conventions libres. On le retrouve jusque dans les jeux des enfants, dirigés par un chef quelconque.

Conformément à ces observations, l'histoire nous montre, aux époques les plus reculées, une infinité de petites sociétés politiques gouvernées par des rois. Ces populations, d'abord peu nombreuses, s'augmentèrent peu à peu, tant par leur accroissement naturel que par de nouvelles agrégations, par les conquêtes et par les traités, ce qui donna naissance aux grands empires. Plus tard, le pouvoir suprême revêtit des formes variées : le pouvoir, ordinairement héréditaire, fut quelquefois électif ; aux monarchies succédèrent les gouvernements républicains. Les plus célèbres républiques de l'antiquité, Athènes, Rome, etc., avaient commencé par être des monarchies.

2° Formes diverses du pouvoir politique.

Le pouvoir politique peut se constituer sous deux formes principales : la forme *monarchique* et la forme *républicaine,* dans laquelle domine en proportions diverses l'élément *aristocratique* ou l'élément *démocratique.*

La *monarchie* (de deux mots grecs, μόνος, seul, et ἀρχή, domination) est une société dans laquelle un seul possède l'autorité souveraine, sous le nom de roi, empereur, etc. On distingue la monarchie *absolue,* où la volonté seule du monarque fait la loi, comme dans plusieurs contrées de l'Orient ; et la monarchie *tempérée,* où la volonté du monarque est contenue dans certaines limites déterminées. La monarchie est ordinairement *héréditaire :* cependant on a vu quelquefois des monarchies *électives,* comme en Pologne, par exemple.

La *république* est aristocratique ou démocratique, suivant que l'un ou l'autre élément y domine. L'*aristocratie* est une société dans laquelle le pouvoir est entre les mains d'une classe particulière, celle des nobles ou notables, en grec ἄριστοι, comme fut longtemps le gouvernement de Venise. La *démocratie* (de δῆμος, peuple, et κράτος, pouvoir)

est une société où le pouvoir réside dans les assemblées générales de la nation, comme à Athènes, et dans d'autres républiques célèbres de l'antiquité. Certaines républiques sont constituées sous une forme dite *fédérative*. Les gouvernements fédératifs sont composés de plusieurs États distincts, joints entre eux par un lien fédéral. Chacun de ces Etats a son administration particulière, mais les affaires générales de la confédération se traitent en commun. Telle est la constitution de la Suisse ; telle est celle des États-Unis d'Amérique. La forme fédérative est aussi applicable aux États monarchiques, comme on le voit par l'exemple de la Confédération germanique.

Cicéron, dans son traité *de Republica* [1], s'exprime de la manière suivante sur ce qu'il y aurait de mieux dans la constitution d'un État : « La meilleure constitution politique est celle qui réunit dans une juste mesure les trois principes de gouvernement, et qui est tout ensemble royale, aristocratique et populaire..... A Lacédémone, à Carthage, et dans Rome même, on a vu le mélange de ces trois formes, mais on n'en a point vu l'équilibre. » C'est cet équilibre que l'on s'efforce de réaliser dans les gouvernements modernes connus sous le nom de *gouvernements représentatifs* ou *monarchies constitutionnelles*. Cette forme de gouvernement, dont l'Angleterre a fourni le modèle, était celle de la France avant la révolution de février 1848, qui y institua un gouvernement républicain. Quelques années après, le gouvernement monarchique était rétabli avec le titre d'Empire, par le vote de la nation. En ce moment, la France, bouleversée par des événements terribles, est encore dans l'attente d'une constitution définitive.

Si l'on s'interroge sur la bonté relative des formes de constitution politique, il faut se rappeler d'abord qu'en politique ce n'est pas le parfait qu'il faut attendre, mais seulement le moins imparfait ; il faut remarquer ensuite que chacune des formes peut être jugée bonne de sa nature, qu'elle peut être en rapport avec le caractère et les besoins

[1] Lib. II, n° 23

du peuple qui la possède, et qu'il est très-difficile de décider ce qui convient le mieux à tel ou tel peuple dans un temps déterminé.

3° Principe du pouvoir souverain.

La question du *principe* sur lequel repose le *pouvoir souverain* se rattache si naturellement à celle de la constitution des sociétés, que nous ne pouvons nous dispenser d'en dire quelques mots. Nous nous bornerons, 1° à exposer les objections que l'on oppose au principe de la souveraineté du peuple entendu dans un sens absolu; 2° à expliquer brièvement ce sur quoi nous croyons que se fonde le pouvoir souverain.

On objecte les difficultés suivantes contre le principe absolu de la souveraineté du peuple : 1° En partant de ce principe, vu qu'il suppose l'indépendance naturelle de tous les hommes, l'on ne peut établir un pouvoir légitimement constitué et conforme au principe, qu'au moyen du consentement commun des individus. Le consentement de la majorité ne suffit point en ce cas, car l'indépendance étant égale dans chaque individu, et le pouvoir n'étant, dans l'hypothèse, qu'une simple concession de la part de ceux sur lesquels il s'exerce, il n'y a point de pouvoir sur ceux qui n'ont pas fait cette concession ; or, un consentement unanime et universel est une chose que l'on peut dire irréalisable : car, 1° comment déterminer jusqu'à quel âge le pouvoir peut s'exercer sans usurpation sur les enfants, surtout si l'on considère que les uns sont capables de liberté avant les autres ? Pourquoi les femmes ne participeraient-elles pas au droit commun, puisqu'elles sont aptes à régner, suivant la coutume d'un bon nombre d'États monarchiques? 2° N'est-il pas notoire que, par le fait, partout et toujours, il y a une minorité forcée de se soumettre à la majorité, et, par conséquent, dans le cas présent, lésée et opprimée dans ses droits? 3° Ces considérations acquièrent encore plus de force si l'on observe que, dans la théorie de la souveraineté du peuple, un pacte ou consentement, soit de la

majorité, soit même à l'unanimité (supposé qu'elle fût possible un moment), ne peut obliger les générations à venir, et que le pouvoir, s'il était fondé sur le principe que nous discutons, serait à remettre perpétuellement en question.

2° En supposant la possibilité d'obtenir un consentement unanime et universel, le principe absolu de la souveraineté du peuple ne recèlerait-il pas des termes d'anarchie? En effet, dans cette théorie, le peuple peut, même sans raison, déposer les chefs qu'il s'est donnés. « Les dépositaires de la puissance exécutive ne sont point les maîtres du peuple, mais ses officiers ; il peut les établir et les destituer quand il lui plaît. » a dit J.-J Rousseau dans son *Contrat social*[1]; et Jurieu[2] : « Le peuple n'a pas besoin d'avoir raison pour valider ses actes. » Or, ne semble-t-il pas assez clair que des conséquences de cette nature mènent à l'anarchie et à la dissolution de la société ?

Telles sont les principales difficultés que la raison oppose à la théorie absolue de la souveraineté du peuple. Essayons maintenant de donner une explication raisonnable du *principe* sur lequel repose le pouvoir social.

Observons d'abord que le *suffrage universel*, même appliqué à l'élection du chef de l'État, n'implique pas la souveraineté du peuple, entendue comme on vient de l'expliquer. Par le suffrage universel, la nation se donne un chef entre les mains duquel elle aliène une partie de son indépendance, et auquel elle est tenue d'obéir dans les limites et aux conditions déterminées dans la Constitution. Il y a entre la nation et le pouvoir un engagement réciproque, également obligatoire pour les deux parties contractantes, sans exclure toutefois les changements qui pourraient être nécessités par les circonstances.

1° Les chefs de la société humaine une fois constitués, avec les prérogatives du pouvoir, ainsi qu'on l'a expliqué précédemment (p. 476), et des moyens réguliers de trans-

[1] Liv. III, ch. XVIII

[2] Lettre XVIII V. Bossuet. 5e *Avertiss aux Protest*, n° 49.

mettre le pouvoir ayant été établis, il en résulte pour le pouvoir des droits que l'on ne peut violer sans porter atteinte aux décrets de la Providence, et sans résister à la volonté de Dieu : car la raison nous oblige de croire que Dieu, ayant créé l'homme pour la société, a voulu nécessairement que les conditions essentielles du pouvoir social fussent respectées par la conscience des hommes, d'après le principe : Qui veut la fin, veut les moyens. Le pouvoir se trouve donc investi, par cela seul, d'une autorité dont le principe réside en la volonté divine. Or, un principe de cette nature est évidemment suffisant pour donner au pouvoir social une autorité réelle, indépendante de la mobilité des opinions et des passions humaines, et de plus, il le recommande d'une manière toute-puissante au respect et à la soumission des peuples.

2° Les rois et les législateurs ont parlé le plus ordinairement au nom de la Divinité, et ils ont réclamé l'obéissance et la fidélité des peuples, comme tenant la place de Dieu, le chef suprême du genre humain : ce qui prouve l'assentiment général à cette vérité, que le pouvoir vient de Dieu : « Non est potestas nisi à Deo [1]. »

Des considérations qui précèdent, il faut conclure que le pouvoir vient *de Dieu* originairement et fondamentalement, mais par l'intermédiaire des conventions *des hommes*. « La puissance des princes n'est pas tellement de Dieu qu'elle ne soit aussi du consentement des peuples; personne ne nie cela, » a dit Bossuet lui-même[2].

On sait que Bossuet se montre constamment dans ses écrits le zélé défenseur de l'autorité ; dans sa *Politique tirée de l'Écriture*, après avoir cité le passage de saint Paul où se trouve le texte ci-dessus, il ajoute ces réflexions : « Il n'y a aucune forme de gouvernement, ni aucun établissement humain qui n'ait ses inconvénients; de sorte

[1] Rom., XIII, 1.

[2] *Defensio declarationis*, etc., lib. IV, cap. XXI. (Édit. de Versailles, t. XXXII, p. 85.)

qu'il faut demeurer dans l'état auquel un long temps a accoutumé le peuple. C'est pourquoi Dieu prend en sa protection tous les gouvernements légitimes, en quelque forme qu'ils soient établis : qui entreprend de les renverser, n'est pas seulement ennemi public, mais encore ennemi de Dieu [1]. »

Résulte-t-il de ces principes que l'on ne puisse en aucun cas se soutraire à l'oppression d'un *régime tyrannique?* Nous citerons d'abord un texte célèbre de saint Thomas, où il expose son opinion. Le saint docteur, après avoir mis, d'une manière générale, la sédition ou révolte au nombre des délits graves que la théologie qualifie de péchés mortels, fait observer qu'un gouvernement tyrannique n'est pas dirigé pour le bien commun, mais pour la satisfaction personnelle du tyran ; puis il ajoute : « Ideo perturbatio hujus regiminis non habet rationem seditionis; nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen, quod multitudo subjecta majus detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine [2]. » On conçoit que cette solution soit d'une application difficile, et que l'on puisse aisément en abuser. En quoi consiste précisément la tyrannie ; quels sont les moyens qu'il pourrait être permis de prendre pour y mettre un terme ; comment savoir si les mesures qui seraient prises n'entraîneraient pas plus de désordres, et ne causeraient pas plus de maux que la tyrannie elle-même? Disons simplement que, dans les principes de la religion, et suivant l'exemple des premiers siècles, la *révolte* n'est jamais permise ; ces principes ont été proclamés de nouveau, il y a quelques années, par le Saint-Siége, dans les circonstances les plus graves [3].

La nature et les bornes de ce cours ne nous permettent pas d'entrer dans de plus longs détails sur ce sujet.

[1] Liv. II, art. 1, prop 12

[2] *Summæ theologicæ*, 2ª 2ª, quæst. 42, art. 2.

[3] *Lettre encyclique de* 1832

DEVOIRS ENVERS L'ÉTAT

Un Etat régulièrement constitué implique nécessairement des droits naturels auxquels répondent des devoirs, soit de la part des *subordonnés* à l'égard du pouvoir, soit de la part du *pouvoir* à l'égard des subordonnés. Sans le respect de ces droits et l'accomplissement de ces devoirs, la liberté et l'ordre public ne peuvent exister dans la société ; il n'y règne au contraire que désordre et confusion, qu'oppression et anarchie, par la lutte inévitable des intérêts et des passions, sans règle et sans frein.

C'est la société domestique ou la famille qui donne les éléments à la société politique, laquelle seule constitue proprement un État. On peut dire, en un sens, que l'État comprend la nation, la cité et la famille ; néanmoins, dans le sens ordinaire, ce que l'on entend surtout par le mot État, c'est la nation considérée en général et son gouvernement. Nous avons déjà parlé des devoirs envers la famille, il nous reste à dire quelques mots des devoirs envers la cité et envers la nation.

Devoirs envers la cité. — La *cité* ou la *commune* se compose de *fonctionnaires* et de simples *particuliers* ; en d'autres termes, l'homme, dans la cité ou la commune, est *homme public* ou *homme privé*. Homme public, il doit faire respecter les lois et les respecter lui-même ; homme privé, il doit aux autorités respect et soumission dans les limites de la loi.

Devoirs envers la nation. — La nation se compose de gouvernants et de gouvernés. Les *gouvernants* doivent aux gouvernés justice, sécurité, moyens de perfectionnement moral, intellectuel et physique ; à quoi il faut ajouter le bon exemple : car cette parole d'un ancien :

. . . . . Componitur orbis
Regis ad exemplum [1],

est encore vraie, en grande partie, même de nos jours.

[1] Claudien, IV *Consul. Honor.*, v. 299.

Les devoirs envers le pouvoir sont, de la part des *gouvernés*, 1° honorer le prince et en général le pouvoir ; 2° être soumis aux constitutions de l'État et obéir aux lois, à moins qu'elles ne soient évidemment contraires à la justice : dans le cas où les injonctions du pouvoir sont évidemment injustes, on oppose une résistance passive, c'est-à-dire, le refus d'agir, fondé sur le droit, comme si le pouvoir ordonnait, par exemple, de tuer un innocent, de calomnier, etc. ; 3° préférer le bien public à son intérêt privé.

Ces devoirs *généraux* des gouvernants et des gouvernés se diversifient dans l'application suivant la différente nature des fonctions publiques, et donnent lieu, pour les fonctionnaires, à des devoirs *particuliers*, comme ceux de député, de juge, de préfet, de général d'armée, etc., et réciproquement pour les subordonnés.

Les devoirs de la *société domestique* et ceux de la *société politique* doivent se coordonner en une juste mesure, et se prêter un mutuel appui : car si le bonheur et l'aisance des familles font la prospérité d'un État, le bon ordre dans l'État est nécessaire pour la sûreté des familles. Il faut de plus que les devoirs envers la famille se subordonnent aux devoirs envers l'État, et cela dans l'intérêt même de la famille, parce que l'infraction de cette loi serait de nature à faire naître dans la société des désordres dont les suites funestes retomberaient sur la famille elle-même.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

INTRODUCTION

MÉTHODE A SUIVRE DANS L'ÉTUDE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

L'histoire des systèmes qui se sont produits dans les différents âges par le libre exercice de la raison humaine doit être considérée comme un utile complément des études philosophiques. En effet, l'histoire des opinions philosophiques n'étant, au fond, rien autre chose que l'histoire de l'esprit humain dans ce qu'il a de plus élevé, il s'ensuit que cette histoire offre le moyen de constater par l'expérience les lois du développement naturel de la raison humaine livrée à ses propres forces, et par conséquent qu'elle complète l'étude de l'homme, qui est l'objet immédiat de la philosophie.

L'histoire de la philosophie, comme toute autre histoire, se compose de faits. Elle se fonde avant tout sur l'observation et sur l'étude des faits ; mais, en outre, il est nécessaire que, dans toute la suite d'un cours d'histoire de la philosophie, un véritable esprit philosophique ne cesse jamais de présider à l'examen des faits ; car il est évident

que, si la philosophie de l'histoire est en réalité ce qu'il y a de plus utile et de plus important dans toute étude historique quelconque, à plus forte raison la philosophie de l'histoire ne doit-elle pas manquer à une histoire de la philosophie. La méthode à suivre dans un cours d'histoire de la philosophie doit donc comprendre l'*investigation des faits* et leur *appréciation par la raison.*

Il est visible sans doute que, si l'on construisait en quelque sorte, *a priori*, une histoire de l'esprit humain, d'après les lois que notre raison nous fait découvrir en nous-mêmes, on n'aboutirait, en définitive, qu'à des hypothèses historiques ; mais aussi, d'un autre côté, on conçoit également que, pour ne pas s'égarer dans l'espèce de labyrinthe que présente le grand nombre d'opinions diverses et opposées qui font de l'histoire de la philosophie comme une *Histoire des variations* de l'esprit humain, il faut, en quelque sorte, tenir un fil conducteur et avoir entre les mains un flambeau qui puisse éclairer toutes les parties de l'édifice, c'est-à-dire qu'avant d'étudier en détail l'histoire de l'esprit humain, il est nécessaire de déterminer quels sont les systèmes qu'a dû produire et qu'a produits, en effet, le libre exercice de la raison humaine, afin de pouvoir rattacher les spéculations partielles à quelques idées dominantes, et d'établir ainsi quelque lien entre tant d'éléments épars dans le cours des siècles.

SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES.

Les premiers essais de l'esprit humain dans la recherche des vérités philosophiques consistent dans des aperçus vagues et d'une extrême généralité. La philosophie aspire, dès sa naissance, à comprendre l'univers ; mais elle manque d'analyse, et ses explications sont incomplètes et hypothétiques. De l'observation de *la nature*, qui se réfléchit dans la pensée humaine, l'homme passe à l'étude de *lui-même*, et il y reconnaît, par la conscience, des phénomènes de deux ordres distincts. Les uns résultent des influences multipliées du monde extérieur sur notre organisation : ce sont les *sen-*

sations et les *idées sensibles*. Mais, indépendamment de ces faits essentiellement variables et passagers, il en est d'autres qui sont permanents dans les profondeurs de la pensée : ce sont les *notions immuables de la raison*, telles que celles de substance, de cause, d'unité, de durée, d'infini, d'ordre, de bien, de justice, etc., qui sont comme les formes primordiales de l'esprit humain. Ces deux ordres de phénomènes se lient intimement à la connaissance des *facultés* de notre âme dont ils nous révèlent l'action.

Il est rare, au début surtout des études philosophiques, que l'on tienne compte également de ces deux classes de phénomènes. Les objets extérieurs excitent d'abord plus vivement l'attention ; alors il arrive que l'âme, absorbée par l'observation sensible, prend les sensations et les notions sensibles pour les faits uniques de la conscience, et *rapporte l'origine de toutes nos idées à la sensation*. C'est le système appelé *sensualisme*, et qu'on nomme aussi *empirisme*. Le sensualisme conduit au *matérialisme*, système qui *n'admet rien de réel que la matière*.

A l'opposé de ce système, il s'en établit un second, fondé sur les idées inhérentes à la nature même de notre esprit. Ce système néglige tous les phénomènes qui tiennent à la sensation, et *n'attribue d'autorité qu'aux idées qui sont en notre âme, indépendamment des objets extérieurs* : c'est l'*idéalisme*. L'idéalisme conduit au *spiritualisme exclusif*, c'est-à-dire à la *négation de la matière*.

Le sensualisme et l'idéalisme sont deux dogmatismes également vrais jusqu'à un certain point, également faux dans leur exagération et leur caractère exclusif. La raison les critique l'un et l'autre ; et, pour éviter leurs extravagances, elle se jette quelquefois dans une autre extrémité, et tombe dans le *scepticisme*, c'est-à-dire, *prétend qu'il n'existe aucune vérité certaine*.

Quelquefois l'esprit humain, témoin des efforts infructueux de la raison pour parvenir à la vérité, dédaigne les moyens de recherche employés jusque-là ; et, *comme par lassitude et par dégoût du raisonnement, il s'abandonne à*

la contemplation, aux inspirations, à l'enthousiasme, et en vient même jusqu'à se croire en communication directe avec la Divinité ; ce système est le *mysticisme*. Enfin il existe un système qui creuse comme un immense abîme où se perd l'esprit humain : c'est le *panthéisme* qui *confond l'infini et le fini en une seule substance*, appelée Dieu ou l'univers. Dans ce système, l'infini seul existe réellement, et les créatures ne sont que des êtres illusoires.

Au milieu de toutes ces divergences d'opinions, il se fait de temps en temps des tentatives de conciliation ; *on essaye de mettre d'accord les divers systèmes, en choisissant dans chacun d'entre eux les principes qui peuvent se coordonner en un système plus général*. Les tentatives conçues dans cet esprit de fusion sont connues sous le nom d'*éclectisme*.

Ces systèmes constituent un fonds commun qui se diversifie dans le détail, et revêt des formes sans nombre, suivant le caractère et le génie de chaque philosophe.

MÉTHODES APPLICABLES A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

On conçoit que la méthode combinée d'observation des faits et de raisonnement sur les faits, applicable à l'histoire de la philosophie, puisse procéder de diverses manières et suivre tel ordre ou tel autre ; ce qui offre, en définitive, assez de variété pour constituer autant de méthodes différentes. On distingue particulièrement :

1° L'*ordre ethbnographique*. Cet ordre consiste à étudier à part toutes les doctrines qui se sont produites chez un peuple, pour procéder successivement au même examen chez les autres peuples. Ce serait une méthode peu rationnelle, parce que les travaux philosophiques ne se circonscrivent pas dans les limites des organisations politiques, parce que souvent tel système qui se produit chez un peuple doit trouver dans le même temps sa raison chez un autre peuple, et que les différentes nations, surtout dans les temps modernes, se communiquent leurs travaux intellectuels de toute nature, et font entre elles un perpétuel échange d'idées et de doctrines.

2 L'*ordre systématique* ou *par systèmes*. Cette méthode consisterait à donner successivement l'histoire de chaque système considéré à part : ainsi l'on ferait d'abord, je le suppose, l'histoire de toutes les théories sensualistes et matérialistes, qui se rangeraient entre elles, suivant leur plus ou moins d'affinité : ce serait l'histoire du sensualisme, depuis l'origine de la philosophie jusqu'à nos jours. Puis il y aurait une histoire de l'idéalisme traitée de la même manière ; il en serait de même pour le scepticisme, le mysticisme, etc., ce qui donnerait autant d'histoires partielles que l'on distingue de systèmes. Une telle méthode aurait l'inconvénient de ne point offrir les spéculations philosophiques dans leur ensemble et selon les rapports qui lient entre elles les théories les plus diverses.

3° L'*ordre chronologique*. C'est l'ordre naturel de l'histoire, c'est la marche ordinairement suivie dans l'étude des faits. Cette méthode consiste à recueillir et à exposer les théories suivant l'ordre des temps où elles se sont produites. On parcourt successivement la suite des âges, en observant dans leurs rapports réciproques les systèmes qui se sont développés simultanément pendant la durée de chaque période philosophique. Ces systèmes ont entre eux, pour l'ordinaire, des rapports d'affinité ou d'antagonisme, de combinaison ou d'action dissolvante, qui ne permettent pas de les considérer isolément. Ce n'est pas, néanmoins, que l'on doive toujours s'astreindre à suivre rigoureusement la marche chronologique : quelquefois il est nécessaire d'intervertir légèrement l'ordre des temps, pour arriver à la véritable raison des choses par le rapprochement de plusieurs systèmes ; quelquefois aussi il peut être avantageux de s'écarter un peu de l'ordre chronologique, pour ne pas rompre un certain caractère d'unité qu'imprime à une suite de travaux le génie particulier d'une nation ou d'une école. L'ordre chronologique, ainsi modifié, constitue ce que l'on peut appeler un *ordre logique*.

Pour conclure, *une méthode mixte, où l'analyse raisonnée des doctrines se combine avec la marche chronologique,*

de manière à former un ordre vraiment logique, telle est la méthode qu'il faut appliquer à l'histoire de la philosophie.

DIVISION DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

Comme, dans le récit des faits qui constitue en général l'histoire proprement dite, on remarque, de distance en distance, des époques ou points fixes qui semblent suspendre le cours des événements et les détacher les uns des autres, lorsque des révolutions décisives renouvellent, en quelque sorte, la face du monde ; de même aussi, dans l'histoire de la philosophie, on distingue de grandes périodes ou époques toutes les fois que quelque grand mouvement d'idées marque une révolution importante dans le monde des intelligences. Tout se lie étroitement, tout s'enchaîne dans l'existence de l'humanité : de là l'unité de l'histoire. Mais pour comprendre cette unité, pour constituer la synthèse de l'histoire, il est nécessaire qu'une exacte analyse nous donne d'abord les détails dont se doit former l'ensemble. Pour procéder avec ordre dans cette analyse et y éviter la confusion, il est absolument indispensable de classer les faits innombrables de l'histoire en plusieurs grandes divisions ou époques générales, dans lesquelles sont comprises des subdivisions particulières. C'est ce que nous allons faire pour l'histoire de la philosophie.

Les recherches de la vérité, auxquelles on donne le nom de Philosophie, durent naturellement commencer chez les plus anciens peuples, c'est-à-dire chez les peuples de l'Orient. La philosophie orientale est encore un mystère pour nous ; cependant au milieu des ténèbres qui enveloppent cette partie de l'histoire de la philosophie, il n'est pas difficile de reconnaître, d'après ce qui a échappé aux ravages du temps, que la philosophie des plus anciens âges s'appuyait principalement sur les traditions primitives et qu'elle était essentiellement dogmatique. Cette philosophie présente des caractères assez différents de la philosophie des temps postérieurs, pour qu'il soit hors de doute qu'elle

doive être classée à part et former une époque dans l'histoire de la philosophie.

On avait vu, dès la plus haute antiquité, des peuples partis de l'Orient se diriger au loin, emportant avec eux leurs idées et leurs lois. Plusieurs rameaux détachés de la civilisation antique s'étaient rapprochés vers un même point du globe, où se forma peu à peu une société nouvelle, célèbre par son génie. Cette société, c'est la nation grecque, dont le trait le plus saillant est un caractère marqué d'indépendance. Le génie de la Grèce se dépouille insensiblement de ce qui lui était venu de l'Orient, et donne aux investigations philosophiques une impulsion toute nouvelle, qui marque l'ouverture d'une époque dans la philosophie. Une grande activité est dès lors imprimée à la pensée humaine, et lui fait parcourir toutes les phases d'un mouvement philosophique, qui aboutit, après environ deux cents ans de durée, à la dissolution de toute vérité, sous l'influence délétère du scepticisme des sophistes.

Le bon sens et la raison rentrent dans la philosophie à la voix de Socrate. Ce philosophe confond l'ignorance présomptueuse des sophistes, et les discrédite entièrement. C'est l'époque d'une nouvelle révolution dans le monde de la pensée. La lutte des systèmes dans cette période, après avoir engendré diverses nuances de scepticisme, se termine par une tentative de fusion entre la philosophie grecque et la philosophie orientale, dans l'école mystique d'Alexandrie. C'est la période la plus complète de la philosophie ancienne, c'en est aussi la plus célèbre et la mieux connue.

Le monde païen avait définitivement fait place au christianisme, et les idées chrétiennes avaient pénétré dans tous les esprits ; mais aussi, par suite des invasions réitérées des Barbares, le niveau de la science avait baissé considérablement dans la plus grande partie de l'Europe. L'empire d'Orient n'était pas tombé dans la barbarie, mais le génie de la Grèce y avait dégénéré, et se consumait en de stériles disputes, sans rien produire de remarquable. On

conçoit combien, dans un tel état de choses, le mouvement des esprits dut être différent de la science et du génie antiques. La philosophie, lorsqu'elle commença à renaître dans nos contrées occidentales, dut donc former une époque à part. Le caractère dominant de cette époque fut l'union et la subordination de la philosophie à la théologie.

Quoique, durant le cours du quinzième et du seizième siècle, il y ait eu une sorte de renaissance pour la philosophie comme pour la poésie et les beaux arts, cette renaissance ne fut guère qu'une imitation classique de la philosophie comme des arts de la Grèce : ce fut la préparation d'une période philosophique, mais non un mouvement philosophique assez important pour être considéré comme une époque à part dans l'histoire de la philosophie.

L'introduction d'une nouvelle méthode par Bacon et par Descartes, au commencement du dix-septième siècle, ouvre pour la philosophie l'ère des temps modernes. C'est à cette époque que s'opère une réaction décisive contre la scolastique, et que se commence cette série d'importants travaux qui ont amené la philosophie à l'état où nous la trouvons aujourd'hui.

Pour résumer, l'histoire de la philosophie peut se diviser en *cinq époques*.

La première commence à l'origine même de la philosophie : c'est la philosophie des plus anciens peuples de l'Orient, ou la *philosophie orientale,* philosophie qui nous est peu connue, et dont les dates sont généralement incertaines.

La seconde époque commence à Thalès et à Pythagore, vers l'an 600 avant Jésus-Christ, et dure jusque vers l'an 400 : c'est la *philosophie grecque avant Socrate.*

La troisième, qui commence à Socrate, fut continuée par Platon et Aristote, les deux plus grands noms de cette période : c'est la *philosophie grecque depuis Socrate ;* son existence se prolonge jusqu'au sixième siècle de notre ère. Cette époque est suivie d'environ deux siècles de tran-

sition qui précèdent la naissance de la philosophie du moyen âge.

La quatrième époque commence vers la fin du huitième siècle, sous l'influence de la théologie, et se continue jusqu'au dix-septième : c'est la *philosophie du moyen âge*, appelée communément *scolastique*. Cette époque se termine par deux siècles environ, qui offrent un caractère philosophique intermédiaire entre la scolastique proprement dite et la philosophie des temps modernes.

La cinquième époque se fonde avec Bacon et Descartes, au commencement du dix-septième siècle : c'est la *philosophie moderne*. L'induction de Bacon, le doute méthodique et l'évidence rationnelle de Descartes, y impriment une direction toute nouvelle aux intelligences.

Ces cinq époques peuvent se ramener à *trois grandes périodes* : la *philosophie ancienne*, la *philosophie du moyen âge* et la *philosophie moderne*.

PREMIÈRE PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE

PHILOSOPHIE ANCIENNE

La philosophie de l'antiquité se partage en deux grandes divisions, savoir : la *philosophie orientale* et la *philosophie grecque*. Celle-ci se divise en philosophie grecque avant Socrate, et philosophie grecque depuis Socrate. A cette dernière se rattache la philosophie des Romains.

PREMIÈRE DIVISION DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE

PHILOSOPHIE ORIENTALE

Les spéculations de la raison humaine chez les anciens peuples de l'Orient, et en général chez les nations que les Grecs appelaient *barbares*, semblent être si intimement liées au langage symbolique sous lequel se travestissaient des traditions d'une origine inconnue, qu'il est douteux qu'on doive leur donner le nom de philosophie proprement dite, dans le sens de recherche de la vérité par les seules lumières de la raison. Ordinairement même on ne fait remonter la philosophie purement rationnelle qu'au siècle de Thalès et de Pythagore. Encore est-il à remarquer que l'école de ce dernier conservait certains caractères qui appartiennent plus spécialement aux congrégations sacerdotales. Cependant sous les symboles et sous les mythes dont s'enveloppait la science mystérieuse de l'Orient, se cachaient des vérités dont les initiés seuls avaient le secret. Les principaux sages de la Grèce, avant d'ouvrir une école dans leur patrie, allaient se faire instruire dans la science de l'Égypte et de l'Inde. Même, à ne considérer comme philosophie proprement dite, parmi les anciens, que la philosophie grecque, on voit donc néanmoins que les doctrines de l'Orient ne lui sont pas étrangères ; et nous pouvons soupçonner raisonnablement qu'il y avait, chez les peuples de la plus haute antiquité, plus de philosophie réelle que nous n'en découvrons sous leurs symboles mal compris. Nous nous bornerons à tracer une esquisse rapide de ce qui en est parvenu jusqu'à nous.

PHILOSOPHIE CHEZ LES HÉBREUX.

Avant de commencer l'exposé succinct de ce qui nous est resté des travaux philosophiques de l'Orient, il ne sera pas

hors de propos de se rappeler à la mémoire les principales doctrines d'un peuple qui fut toujours un peuple à part dans l'histoire de l'humanité: je veux parler du *peuple juif.* On conçoit sans peine que les *Hébreux* ne durent point avoir de philosophie au sens que l'on attache ordinairement à ce mot dans l'antiquité, parce qu'ils trouvaient intactes et pures, dans leurs traditions et dans leurs livres, les vérités essentielles qui étaient altérées chez les autres peuples, et qui sont l'objet principal des recherches philosophiques. Ce n'est pas néanmoins, abstraction faite de l'inspiration divine, que le génie leur ait manqué; car les écrits de leurs docteurs et de leurs prophètes contiennent les plus sages leçons de morale et de politique, les idées les plus saines et les plus élevées sur la Divinité, et sur la nature ainsi que sur les destinées de l'homme ; de telle sorte qu'en un sens, l'on peut dire, avec vérité, que Moïse, David, Salomon, Isaïe, etc., sont les plus grands des philosophes.

Les livres de Moïse contiennent les principes fondamentaux de ce qu'on appellerait la *philosophie des Hébreux*, si l'on ne savait que la doctrine hébraïque, base de la doctrine chrétienne, doit être considérée comme une *religion.* Elle ne peut donc trouver ici sa place qu'à raison de l'affinité des questions qu'elle traite, d'après l'autorité divine, avec celles que discute la philosophie par les seules lumières de la raison.

L'Être éternel, le Tout-Puissant, le Créateur de l'univers, *celui qui est*, ou Jéhovah, est *un*, et il n'y a pas d'autre Dieu que lui : *Dominus Deus noster, Dominus unus est* [1]. Dieu a choisi le peuple hébreu pour conserver intactes les vérités fondamentales, altérées chez les autres peuples. Dans ce but, Moïse, législateur suscité de Dieu, proclame par-dessus tout l'*unité de Dieu*, et prescrit au peuple d'Israël une infinité de précautions destinées à le tenir séparé des autres peuples, qui auraient pu l'entraîner à l'idolâtrie. Le peuple hébreu, peuple dur et intraitable, a besoin

[1] *Deuter.*, VI, 4.

d'être conduit par la rigueur ; c'est un peuple grossier encore, qui n'est sensible qu'aux récompenses et aux peines de la vie présente : aussi est-ce surtout par l'espoir des récompenses et la crainte des peines temporelles que Moïse le conduit à travers le *pèlerinage* de la vie. Moïse insiste moins sur la vérité d'une vie à venir que sur l'unité de Dieu, sans doute parce qu'il n'était pas nécessaire de revenir souvent sur une vérité universellement admise chez toutes les autres nations, et en particulier dans l'Égypte, où avaient séjourné les enfants de Jacob. La vérité d'une vie future, plus souvent exprimée dans la suite des Livres saints, est néanmoins déjà très-clairement contenue aux livres de Moïse. Pour ne pas entrer dans un détail que ne comporte pas la nature de ce cours, sans parler d'autres passages qui, évidemment, ne peuvent s'entendre que dans le sens d'une autre vie, qu'il suffise de citer le chapitre XVIII du Deutéronome, ℣. 11 : *Nec inveniatur in te..... incantator, nec qui pythones consulat, nec divinos, aut quærat a mortuis veritatem.* C'est la défense expresse d'évoquer et d'interroger les morts ; ce qui a fait dire à un écrivain du dernier siècle, Fréret (cité par Frayssinous, *Moïse législ.*), que cette loi mérite beaucoup d'attention, parce qu'elle prouve, « contre les Sadducéens modernes, qu'au temps de Moïse, les Hébreux croyaient communément les âmes immortelles ; sans cela ils ne se seraient pas avisés de les consulter ; on n'interroge point ce que l'on ne croit point exister. »

Le *genre humain dégénéré* par la chute du premier homme, la *promesse* et l'*attente du réparateur* de la nature humaine, tels sont encore, avec l'*unité* de Dieu et la *vie future,* les dogmes principaux de cette ancienne loi, qui a servi de base et de préparation au christianisme.

Plusieurs sectes se formèrent chez les Juifs, après la captivité de Babylone : 1° Les *Saducéens*, qui tirent leur nom d'un certain Sadock, l'un des chefs de la secte. Ces sectaires niaient l'immortalité de l'âme, la résurrection des corps et l'existence des anges ; ils prenaient part néan-

moins aux solennités religieuses, et observaient assez fidèlement les pratiques de la loi. Ils ne paraissent pas avoir jamais été fort nombreux. 2° Les *Pharisiens*, dont le nom vient d'un mot hébreu qui signifie *séparé*. Ils affectaient de se distinguer des autres Juifs par la régularité de leur vie : c'étaient des hommes à formes austères et remarquables par leur science religieuse, mais gâtant leurs vertus apparentes par l'orgueil et par l'ostentation. Outre les livres saints auxquels ils donnaient souvent les interprétations les plus singulières, ils avaient une multitude de traditions orales qu'ils faisaient remonter jusqu'à Moïse. Après la ruine de Jérusalem, les docteurs pharisiens ouvrirent des écoles en divers lieux pour y enseigner la loi avec leurs traditions, dont ils composèrent le recueil connu sous le nom de *Talmud*. 3° Les *Esséniens*, qui menaient une vie ascétique analogue à celle de nos religieux, excepté qu'ils ne vivaient point en commun dans des monastères. On ne leur connait point de dogmes particuliers.

Les peuples de l'Orient qui méritent le plus d'attention dans l'histoire de la philosophie, à raison de leur antiquité ou de leur importance philosophique, sont les *Chaldéens*, les *Égyptiens*, les *Perses*, les *Indiens*, les *Chinois*. Nous n'avons sur la philosophie des premiers qu'un petit nombre de notions très-imparfaites ; mais nous possédons des documents assez étendus sur la philosophie de la Chine et principalement sur celle de l'Inde.

§ I. *Philosophie des Chaldéens et des Phéniciens.*

1° Chaldéens.

La philosophie des Chaldéens ou Babyloniens ne nous est guère connue que par des témoignages étrangers. Si l'on excepte un fragment du Chaldéen *Bérose*, que l'on croit avoir été contemporain d'Alexandre le Grand, on en est réduit, sur la philosophie chaldéenne, à un petit nombre de

renseignements qui se rencontrent çà et là dans les écrits des historiens et des philosophes grecs.

Voici quels étaient les dogmes des Chaldéens sur les causes premières : *Bel*, la divinité supérieure ou le principe des êtres, et le *chaos* primitif, qui n'était que ténèbres et eau ; dieu produisant la lumière qui donne la mort aux monstres fils du chaos, puis faisant succéder l'ordre au chaos, et formant de sa substance et de celle des dieux inférieurs mêlées à la terre les *âmes* des hommes et des animaux, tandis que les corps célestes et terrestres sont formés par le déchirement de la substance matérielle personnifiée sous l'emblème de la déesse *Omoroka*. Ce sont là évidemment des idées reçues par tradition. Mais ce qui constitue une direction scientifique propre aux Chaldéens, c'est que l'observation des faits astronomiques, qui les conduisit d'abord à l'astrolâtrie, se combine dans leur esprit avec l'idée que les événements du monde inférieur ou humain sont une dépendance des mouvements du monde supérieur ou céleste. Leur philosophie était donc *astrologique*. Il y eut dans la Chaldée plusieurs sectes ou écoles, au rapport de Strabon, ce qui prouve qu'il s'y développa un mouvement philosophique quelconque ; mais il est impossible d'en déterminer le caractère, faute de documents qui soient parvenus jusqu'à nous.

2° Phéniciens.

Philon de Byblos, au Ier siècle de notre ère, traduisit en grec une histoire de Phénicie, écrite en langue phénicienne, et attribuée à *Sanchoniathon*, que l'on croit avoir vécu vers le temps de la guerre de Troie. La théologie des Phéniciens, d'après Philon, cité par Eusèbe [1], débute par les idées suivantes : « L'air ténébreux, l'esprit de l'air ténébreux et le chaos furent les premiers principes des choses. L'esprit donna la vie à ces principes ; de l'union des éléments l'amour naquit et l'univers exista. » Ces fragments ne nous offrent qu'un tissu de mythes inintelligibles. Ce qu'on y

[1] *Préparat. évangél.*, liv. I, ch. x

distingue de plus clair, c'est un essai d'explication de l'univers par des causes matérielles, où l'on peut entrevoir quelques traces de spiritualisme.

Posidonius, philosophe stoïcien, cite le Phénicien *Moschus* comme le premier auteur de la théorie des atomes. Mais, du reste, si l'on ne peut douter qu'il n'ait existé chez les Phéniciens un corps de doctrine quelconque, on peut présumer aussi que leur esprit mercantile ne leur permit pas de pousser très-loin leurs investigations philosophiques.

§ II. *Philosophie des Égyptiens.*

On sait que l'Égypte est un pays fort remarquable par l'antiquité de sa civilisation, mais on n'a que très-peu de documents sur sa philosophie. Aucun livre d'origine égyptienne ne nous a transmis les conceptions philosophiques de cette contrée. Seulement Hérodote, Diodore de Sicile, Plutarque et les philosophes alexandrins Porphyre et Jamblique, nous fournissent quelques matériaux ; encore n'est-on pas sûr qu'ils se rapportent à la philosophie primordiale. *Manéthon,* prêtre égyptien, qui vivait environ trois cents ans avant Jésus-Christ, avait écrit en grec une histoire d'Égypte, qu'il disait avoir tirée des ouvrages d'*Hermès* ou *Mercure Trismégiste,* célèbre législateur égyptien, et d'anciens mémoires. Cet ouvrage est perdu ; il n'en reste que quelques fragments peu authentiques.

Les prêtres égyptiens, seuls dépositaires de la science, avaient une double doctrine: l'une *exotérique* ou extérieure, qu'ils enseignaient publiquement ; l'autre *ésotérique* ou secrète, qu'ils ne communiquaient qu'aux initiés. Voici à peu près quelle était leur doctrine secrète, autant qu'on peut la reconnaître à travers le voile allégorique qui la recouvre. Il y a un Être suprême, l'Être incompréhensible, le principe caché de tout ce qui est. Tout ce qui a vie et mouvement dans la nature est sorti de lui par émanation. Tous les pouvoirs primitifs, en tant qu'ils constituent l'univers, sont

représentés par une double émanation : Osiris et Isis. *Osiris* est le principe lumineux et actif dans la nature ; *Isis*, le principe ténébreux, passif, matériel. Osiris s'identifie avec le soleil, et Isis avec la lune. Mais, en outre, il y a dans la création une loi de destruction, ou la mort dans la vie. Cette loi est représentée par *Typhon*, le principe du mal. Typhon s'unit à *Nephthys*, la perfection : de là le mélange du bien et du mal en ce monde.

L'âme humaine est immortelle; après sa séparation d'avec le corps, elle subit d'abord un premier jugement dans l'*Amenti*, le séjour des morts, puis elle est soumise à diverses transmigrations et passe dans des corps d'hommes et d'animaux, ou dans des astres. A la fin de toutes les épreuves, l'âme subit un dernier interrogatoire; ensuite le juge suprême prononce la sentence décisive qui admet le mort dans la béatitude ou l'en exclut pour toujours. Les croyances de l'Égypte sur l'autre vie, attestées par divers écrivains de l'antiquité grecque, peuvent se lire encore aujourd'hui sur les monuments dont la science moderne est parvenue à déchiffrer en partie les mystérieux caractères, et principalement dans les tableaux et les textes du *Rituel funéraire*, que Champollion le Jeune a recueillis dans ses dessins et expliqués dans ses Lettres. On comprend du reste que ces détails appartiennent plus à la religion des Égyptiens qu'à leur philosophie.

§ III. *Philosophie des Perses.*

La religion des anciens Perses était le culte des éléments, et spécialement du feu, qui était chez eux l'emblème de la divinité. Ce culte devint plus tard l'adoration des astres ou le sabéisme. Les prêtres de la Perse s'appelaient mages. Zoroastre, Mède de nation, qui vivait, selon toute apparence, sous le règne de Darius, fils d'Hystaspe, introduisit des changements considérables dans le culte religieux des Perses. Cette religion, ainsi modifiée, se retrouve encore de nos jours dans quelques parties de l'Inde, chez les Parses ou

Parsis, qui ont été chassés de la Perse par les mahométans et qui se prétendent en possession des écrits de Zoroastre. Vers la fin du siècle dernier, un célèbre orientaliste, Anquetil-Duperron, alla recueillir sur les lieux mêmes une partie de ces livres, et, après en avoir fait une traduction française, il en publia la collection sous le titre de *Zend-Avesta*. On croit généralement que ces livres ont subi des altérations, et qu'ils ne sont plus aujourd'hui tels qu'ils sont sortis des mains de leur auteur.

Voici en substance la doctrine fondamentale du *Zend-Avesta*. Au commencement était le temps sans bornes, *Zerwane-Akerene*, l'unité première, la source des êtres. L'éternel ou le temps sans bornes produit deux principes contraires : Ormuzd et Ahriman. *Ormuzd* est la lumière pure et le principe du bien ; *Ahriman* est le principe des ténèbres et du mal. Ces deux principes sont perpétuellement en guerre l'un contre l'autre. Les âmes des hommes qui suivent Ahriman se réunissent aux mauvais génies (les *Dews*, les *Darvands*) dans l'abîme ténébreux, séjour des supplices ; et ceux qui écoutent Ormuzd se réuniront à lui et aux bons génies (les *Amschaspands*, les *Izeds*) dans la lumière et la félicité. Toutefois, à la fin, Ahriman lui-même sera purifié et le mal sera vaincu : alors disparaîtra l'antagonisme de la création. On voit que le *dualisme* du Zend-Avesta n'est pas le même que celui qui s'est développé plus tard, et qui consiste à admettre deux principes coéternels et non produits, puisque, dans le Zend-Avesta, le principe luminenx et le principe ténébreux émanent d'une *unité* première.

L'histoire ne nous apprend rien sur le développement des systèmes philosophiques dans la Perse ; mais nous verrons plus tard, par le *gnosticisme*, qu'au moins, vers le temps de l'ère chrétienne, un mouvement de spéculations philosophiques existait dans ces contrées.

§ IV. *Philosophie des Indiens.*

Les écrivains de l'antiquité qui ont fait mention de l'Inde, tels que Strabon, Plutarque, Arrien, Porphyre, etc., ne nous en donnent qu'une connaissance fort imparfaite ; ils ne nous offrent d'ailleurs aucune garantie certaine sur les sources où ils ont puisé. On connait sans doute, par les témoignagnes anciens, quelques parties de la doctrine des sages de l'Inde ou *brâhmanes*, appelés par les Grecs *gymnosophistes* ; mais c'est surtout par les voyageurs modernes que l'on a obtenu les plus précieux documents sur l'Inde et sur ses doctrines. De toutes les philosophies des plus anciennes nations, c'est la philosophie de l'Inde qui nous est le mieux connue, au moins en l'état où elle se trouve dans les livres que M. Colebrooke a fait connaître au public européen (de 1824 à 1829). Déjà précédemment on possédait un recueil contenant de longs extraits des Védas, en langue persane, sous le titre d'*Oupnek'hat*, ouvrage traduit en latin par Anquetil-Duperron ; et les *Lois de Manou*, le premier législateur de l'Inde, qu'une traduction anglaise, par William Jones, avait fait connaître à l'Europe vers la fin du siècle dernier. Mais ce qui fait perdre une grande partie de leur prix aux documents dont nous sommes en possession sur la philosophie indienne, c'est l'absence totale de chronologie, ainsi que les signes manifestes que l'on y remarque de l'altération des textes primitifs. « Dans l'Inde, dit M. Cousin [1], les différents systèmes philosophiques n'ont point de date certaine, pas même de date relative. Tous se citent les uns les autres, soit pour s'appuyer, soit pour se combattre ; ils se supposent tous, et on dirait qu'ils sont nés tous ensemble le même jour. La raison vraisemblable de ce singulier phénomène est que les différentes écoles de l'Inde ont sans cesse retouché les monuments sur lesquels elles se fondent... pour se tenir ou se remettre à l'ordre du jour. »

[1] *Cours de l'Hist. de la philos.*, Ve leçon.

La base du système théologique de l'Indostan, c'est la divinité comprenant trois rapports distincts. De toute éternité existait *Brahm*, la substance première, infinie, l'unité pure. Dans le sein de Brahm, se développe la *Trimourti*, ou la trinité indoue : *Brahma*, le créateur, *Vichnou*, le conservateur, et *Siva*, le destructeur des formes, produisant par cette destruction même le retour des êtres dans l'unité de Brahm. Mais la Trimourti ne se développe dans Brahm que lorsqu'il produit *Maya*, la matière ou l'illusion, source de tous les phénomènes, et au moyen de laquelle apparaissent les existences individuelles. Les âmes humaines sont soumises à la loi universelle de transmigration, qui consiste à passer successivement, pour se purifier, dans des corps plus ou moins parfaits, avant de se réunir définitivement à la grande âme, *Atma*. L'existence ici-bas est une chute, et la terre un lieu d'exil.

Toutes ces idées sont exposées dans les livres sacrés, ou les *Védas*, au nombre de quatre, rédigés, selon la légende, par un sage nommé *Vyasa*, dans la langue savante de l'Inde ou le sanskrit. On ne sait rien de positif sur l'âge qui peut être attribué à ces livres.

Les Hindous divisent leurs théories philosophiques en trois catégories : les théories orthodoxes ou supposées conformes à la doctrine des Védas ; les théories hétérodoxes, ou contraires à cette doctrine ; les théories partiellement orthodoxes et partiellement hétérodoxes. Les théories entièrement hétérodoxes se rattachent au *Bouddhisme*, secte religieuse dont le caractère n'est encore qu'imparfaitement connu, mais que l'on sait s'être élevée contre la constitution hiérarchique et les principales doctrines du brâhmanisme. Le brâhmanisme continue de régner dans l'Inde ; mais le bouddhisme a été forcé, par suite de persécutions sanglantes, à se réfugier dans l'Indo-Chine et dans la Chine [1].

[1] Le Bouddhisme a eu pour fondateur un sage de l'Inde nommé Çakiamouni, qui, suivant l'opinion la plus accréditée, vivait au VIe siècle avant notre ère. Ce sage, disent les Bouddhistes, après avoir passé par une série innombrable de transmigrations, s'est

On considère ordinairement la doctrine des Védas comme empreinte de panthéisme. Peut-être cependant ne faut-il pas prendre à la lettre et dans un sens absolu les expressions des Védas, qui nous représentent Dieu comme l'être unique, et les créatures comme des êtres illusoires. On trouve, d'ailleurs, dans ces livres les doctrines les plus diverses sur Dieu, sur le monde et sur l'âme, et l'on a en outre de fortes raisons de croire qu'ils ont été interpolés par les brâhmanes. Quoi qu'il en soit, ce qu'il y a de sûr, c'est qu'en partant de la doctrine des Védas, en l'état où ils sont actuellement, on arrive très-promptement au *panthéisme* proprement dit. La Bhagavad-Gita, épisode philosophique du poëme Mahabharata, développe ce système dans toute sa rigueur métaphysique et dans ses principales conséquences morales. La doctrine orthodoxe, connue sous le nom de philosophie *Védanta*, déduit des Védas une métaphysique subtile. qui aboutit à la négation de la matière et même de toute existence individuelle. Cette doctrine formule le panthéisme d'une manière complète ; c'est aussi la philosophie *idéaliste* de l'Inde. Le célèbre brâhmane Ram-mohun-roy, mort en Angleterre en 1838, avait appartenu à l'école védantiste.

élevé à un tel degré de science et de sainteté, qu'il est devenu *Bouddha*, c'est-à-dire docteur par excellence. Bouddha est révéré, sous des noms divers, dans une grande partie de l'extrême Orient; ses sectateurs lui rendent les honneurs religieux, ils lui adressent des prières fréquentes, et ils le représentent comme un être d'une perfection qu'aucun langage humain n'est capable d'exprimer.

Dans le système bouddhique, les transmigrations des âmes qui demeurent vicieuses ou imparfaites, se perpétuent indéfiniment, entremêlées de séjours, plus ou moins prolongés, dans différents ordres de cieux ou d'enfers; tandis que les âmes qui sont arrivées à la perfection échappent à la fatalité de la métempsycose et parviennent à ce qui est considéré par les Bouddhistes comme le bien suprême, savoir, à ce qu'on appelle le *Nirvana*, c'est-à-dire l'anéantissement, ou du moins l'extinction des existences successives. Quelle que soit d'ailleurs au juste la signification de ce mot dans la théorie métaphysique, le sens qu'y attache la multitude des adorateurs de Bouddha n'est pas autre que celui d'un éternel repos qu'aucune mutation de l'être ne viendra plus troubler.

Le système partiellement orthodoxe et hétérodoxe, appelé *Sankhya de Kapila*, du nom de son auteur, est une philosophie *sensualiste* qui aboutit à toutes les conséquences du sensualisme, c'est-à-dire au matérialisme et à l'athéisme.

Dans les nombreux commentaires sur les systèmes opposés, on trouve quelques traces de *scepticisme ;* mais c'est le *mysticisme* qui a eu une large part dans ces contrées. On cite particulièrement, comme appartenant à la philosophie mystique, l'*Ioga-Sastra*, appelé aussi *Sankhya de Patandjali.*

Il faut remarquer encore le traité de dialectique nommé *Niaya*, traité qui a pour auteur *Gotama*. On y trouve le *syllogisme indien*, composé de cinq membres : la *proposition*, la *raison*, l'*exemple*, l'*application*, la *conclusion*. Colebrooke nous en a donné le modèle suivant :

1° Cette montagne est brûlante ;
2° Car elle fume ;
3° Ce qui fume brûle, comme le foyer de la cuisine ;
4° Il en est de même de la montagne qui fume ;
5° Donc elle brûle.

C'est un argument complet que l'on appelle particulièrement *niaya*, ou raisonnement par excellence. On n'énonce pas toujours les cinq membres du niaya ; mais on peut le réduire aux trois derniers, ce qui le rend identique au *syllogisme ordinaire,* avec un exemple.

§ V. *Philosophie des Chinois.*

Les Chinois, comme les Hindous et d'autres anciens peuples, ont aussi leurs livres sacrés. Ces livres, appelés *King,* sont d'une authenticité douteuse dans leur état actuel. Conformément au plus ancien, l'*Y-King*, réputé l'ouvrage de Fo-hi, le fondateur de l'empire de la Chine, l'origine des choses peut s'exposer de la manière suivante : la raison su-

prême, *Tao*, est le *grand comble, Tai-Ki*, sur lequel toutes choses sont appuyées, comme les chevrons sur le faîte d'un toit, idée qui nous représente Dieu comme au-dessus de tout, et comme soutenant tout par sa puissance. Le grand principe primitif a engendré les deux règles fondamentales de l'existence ou les deux contrastes, savoir, le *Yang* et le *Yn*, c'est-à-dire la nature parfaite et la nature imparfaite, l'actif et le passif, le oui et le non, la clarté et l'obscurité, le ciel et la terre; ce qui signifie que la création se résout dans deux principes contraires, qui émanent d'une première unité. On trouve dans le *Chou-King*, ou le *Livre par excellence*, des idées très-saines sur la divinité et sur son influence dans les événements de ce monde. On y remarque surtout l'intervention constante du *Ciel* ou de la *Raison suprême* dans les rapports du prince avec ses sujets.

Environ six cents ans avant l'ère chrétienne commença pour la Chine une époque de philosophie proprement dite. Cette philosophie se divise en deux branches et forme deux grandes écoles : celle de Lao-Tseu, qui fut spécialement métaphysicienne, et celle de Confucius, où prédominèrent les études morales.

Lao-Tseu, né vers le commencement du sixième siècle avant notre ère, paraît avoir été l'un des esprits intuitifs les plus remarquables de l'antiquité. Le célèbre sinologue Abel Rémusat, dans ses recherches spéciales sur Lao-Tseu, compare la doctrine de ce philosophe avec celle de plusieurs philosophes grecs, et lui trouve les plus grandes analogies avec Platon et Pythagore. Lao-Tseu est l'auteur du *Tao-te-King* ou *Livre de la raison et de la vertu*. Ce philosophe y prescrit au sage de s'identifier au *Tao*, c'est-à-dire à la raison suprême universelle, afin de subsister éternellement. La secte dégénérée des *Tao-sse* révère encore aujourd'hui Lao-Tseu comme une émanation divine.

Confucius, dont le nom chinois est *Khoung-fou-tseu* ou simplement *Khoung-tseu*, est regardé en Chine comme le

sage par excellence ; il naquit vers l'an 550 avant notre ère. Confucius, frappé des désordres qui affligeaient son pays, en entreprit la réforme ; et, dans ce but, il s'efforça de rétablir l'ancienne doctrine sur la Divinité et sur sa providence. Ses écrits se bornent à peu près exclusivement à la morale et à la politique ; il n'y traite aucune des grandes questions de la métaphysique. Le caractère le plus remarquable de sa doctrine consiste en ce que la *piété filiale* y est présentée comme la racine de toutes les vertus et la première source de l'enseignement moral. La famille, l'Etat et le monde sont réglés sur le même type. Les enfants sont au père ce que les sujets sont au prince, ce que tous les hommes sont au Ciel. Il existe une loi supérieure à la volonté du père et à celle du prince : cette loi, c'est la loi du Ciel. Confucius emploie souvent le nom de Ciel dans un sens qui ne peut évidemment s'entendre que d'une cause intelligente ou Dieu.

Les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine, connus sous le nom des *Quatre livres classiques*, sont l'ouvrage de Confucius et de ses disciples. Le quatrième est de *Mencius*, en chinois *Meng-tseu*, le plus célèbre philosophe de la Chine depuis Confucius. Ce philosophe vivait dans le quatrième siècle avant l'ère chrétienne.

DEUXIÈME DIVISION DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE

PHILOSOPHIE GRECQUE

Les premiers Grecs ne furent, comme on le sait, que des colonies de nations plus anciennes, qui durent apporter avec elles leurs idées religieuses et morales. Aussi est-il facile de reconnaître, dans les écrits des premiers sages de la Grèce, les traditions antiques du genre humain. Trois ou quatre noms semblent présider aux origines de la civilisation grecque : *Orphée* de Thrace, *Cécrops* d'Égypte, *Cadmus* de Phénicie, *Phoronée* d'Argos, auxquels on peut joindre Prométhée, Amphion, Linus, Musée, etc., comme se rapportant également aux premiers temps de la civilisation grecque. Plusieurs des plus anciens Pères de l'Église, saint Justin [1], Clément d'Alexandrie [2], invoquaient, contre les païens de leur époque, les poésies d'Orphée en faveur de l'unité de Dieu.

Plus tard, c'est à-dire dans le septième et le sixième siècle avant Jésus-Christ, on vit paraître les *sept Sages* de la Grèce : *Thalès* de Milet, et *Bias* de Priène, en Ionie; *Pittacus* de Mitylène, *Cléobule* de Linde dans l'île de Rhodes, *Solon* Athénien, *Chilon* Lacédémonien, et *Périandre* Corinthien On leur attribuait les sentences morales qui se lisaient dans le vestibule du temple de Delphes, entre autres, Γνῶθι σεαυτόν, *Nosce teipsum ;* Μηδὲν ἄγαν, *Ne quid nimis* [3].

Ces hommes, à l'exception de Thalès, ne sont point connus pour s'être livrés aux spéculations scientifiques; ce furent seulement des moralistes et des législateurs. Au lieu de Périandre, tyran de Corinthe, que Platon jugeait indigne d'être mis au rang des sages, on peut compter, suivant les uns, *Épiménide* de Crète, suivant d'autres, le Scythe

[1] *Ad Græcos cohortatio*, XV
[2] *Stromat.*, l. V.
[3] Pausanias, *Description de la Grèce*, liv. X, ch. XXIV.

Anacharsis, ou *Myson* l'Étéen, ou *Phérécyde* de Syros [1].

Les doctrines philosophiques de la Grèce appartiennent à plusieurs phases distinctes. D'abord elles portent manifestement l'empreinte du génie oriental, tant pour le fond que pour la forme ; puis elles commencent à revêtir le caractère propre de l'esprit grec. Bientôt on voit paraître l'époque de la *philosophie proprement dite.* Cette époque se partage elle même successivement en plusieurs autres, qui peuvent se ramener à deux divisions principales, savoir, avant et depuis Socrate. C'est Thalès qui fonde la première école en Ionie, comme Pythagore, vers le même temps, fonde l'école italique dans la Grande-Grèce.

PREMIÈRE ÉPOQUE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE

PHILOSOPHIE GRECQUE AVANT SOCRATE.

La première époque de la philosophie grecque, ouverte par Thalès et par Pythagore, se partage d'abord entre les deux grandes écoles dont ils furent les chefs : 1° l'école *ionique,* fondée par Thalès ; 2° l'école *italique,* fondée par Pythagore. De l'école italique dérive l'école d'*Élée ;* par réaction contre celle-ci se forma l'école *atomistique*: puis vinrent les *sophistes,* la première école de scepticisme chez les Grecs

§ I. *École ionique.*

THALÈS, originaire de Phénicie, à ce que l'on croit, naquit environ 640 ans avant notre ère. Après plusieurs voyages en divers lieux et un assez long séjour en Égypte, il se fixa définitivement à Milet, où il fonda l'école de philosophie connue sous le nom d'*École ionique.* Thalès est regardé comme le premier d'entre les Grecs qui se soit occupé de l'origine des choses d'une manière rationnelle. Il considérait l'*eau*, l'humide, ὕδωρ, comme le *principe de toutes*

[1] Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, liv. I, art. III.

choses, amené probablement à cette opinion, dit Aristote [1], parce que l'humide est l'aliment de tous les êtres, parce que le chaud en provient et que les animaux en vivent. Thalès enseignait que tout est sorti de l'eau et que tout se résout en eau. Selon lui, l'air n'est que l'eau raréfiée, et la terre que l'eau condensée. Il admettait en outre, au rapport de Cicéron, une âme ou *Dieu*, par qui tout est formé de l'eau : « Thales Milesius aquam dixit esse initium rerum ; Deum autem eam mentem, quæ ex aqua cuncta fingeret [2]. » Il définit la Divinité, τὸ θεῖον, ce qui n'a ni commencement ni fin [3]. L'âme humaine, selon Thalès, est une force motrice, κινητικόν τι [4]. Il avait acquis, durant son séjour en Égypte, des connaissances assez étendues en géométrie et en astronomie, et il émerveilla fort les Grecs en leur prédisant une éclipse de soleil environ six cents ans avant Jésus-Christ.

Anaximandre, né à Milet vers 610, substitua à l'eau élémentaire de Thalès quelque chose d'indéterminé, qu'il nomme ἄπειρον, l'*infini* : cet infini est pour lui le divin, τὸ θεῖον [5]. Tout ce qui est contenu dans l'infini est sujet au changement ; mais l'infini lui-même est immuable. Plusieurs ont pensé que cet infini d'Anaximandre était une nature distincte des éléments ; d'autres que c'était quelque chose d'intermédiaire entre l'eau et l'air. On attribue à Anaximandre l'invention des figures de géométrie, des sphères et des cartes géographiques. Sa physique était remplie d'hypothèses, le plus souvent absurdes ; observation, du reste, applicable, en général, à la physique des anciens.

Anaximène, de Milet, disciple et successeur d'Anaximandre, adopta, pour expliquer les phénomènes de la

[1] *Métaphysique*, I, III.
[2] *De nat. deor.*, I, X.
[3] Diogène Laërce, *Vie des plus illustres philosophes*, I, 36.
[4] Aristote, *De l'âme*, I, II.
[5] Diog. Laërce, II, I — Arist., *Physique*, III, IV.

nature, un principe moins abstrait que celui d'Anaximandre, et en même temps plus subtil que celui de Thalès. Au lieu de l'eau ou de l'infini indéterminé, il considéra l'*air*, ἀήρ, comme l'élément primitif et universel qui produit toutes choses, soit en se condensant, soit en se raréfiant. Selon lui, l'âme n'est qu'une substance aérienne [1]. L'air est infini, mais tout ce qui en provient est fini et borné, comme la terre, l'eau et le feu, d'où sont formés tous les corps [2].

ANAXAGORE, né à Clazomène vers l'an 500, étudia probablement d'abord sous Anaximène, puis il alla visiter l'Egypte. De retour en Grèce, il se fixa à Athènes, et s'y lia d'amitié avec Périclès. Ses opinions, qui parurent opposées aux doctrines dominantes, l'ayant fait accuser d'impiété par les Athéniens, il se retira à Lampsaque, où il mourut âgé de soixante-douze ans. Les théories plus ou moins décidément matérialistes des Ioniens, ses prédécesseurs, étaient insuffisantes pour rendre raison du principe actif de l'univers. Pour sortir de cette difficulté, Anaxagore développa clairement la notion de l'Être suprême. Il admit en principe une matière sans bornes, divisée en une infinité de parties similaires ou *homœoméries*, d'abord éparses et confuses, mais ensuite mises en ordre par une intelligence divine [3]. Les parties qui étaient homogènes constituèrent, en se réunissant, chaque espèce de corps, ainsi que l'explique Lucrèce [4] :

> Principium rerum quam dicit Homœomeriam,
> Ossa videlicet è pauxillis atque minutis
> Ossibus, sic et de pauxillis atque minutis
> Visceribus viscus gigni, etc,

La doctrine d'un *esprit*, νοῦς [5], ordonnateur du monde, a

[1] Plutarque, *de Placitis philosophorum*, lib. I, III.
[2] Cic., *Academ.* I. II, XXXVII.
[3] Cic., *Academ.* II, XXXVII.
[4] I 834.
[5] Diog. Laërce, II, 6.

contribué puissamment à la célébrité d'Anaxagore. Cette intelligence est le premier principe du mouvement ; elle est distincte de la matière, elle est l'âme du monde, ψυχὴ τοῦ κόσμου. Malgré les modifications importantes que fit Anaxagore à l'enseignement de l'école ionique, il lui conserva néanmoins son caractère dominant, en s'occupant beaucoup plus de physique que de métaphysique et de morale. Il a donné une explication, souvent imaginaire, d'un grand nombre de phénomènes de la nature. Il pensait que la lune est une terre habitée, et que le soleil est une masse ardente ; ce qui fut cause qu'on l'accusa d'athéisme, comme ne reconnaissant pas le soleil et la lune pour des dieux.

Anaxagore eut pour successeurs deux de ses disciples : DIOGÈNE, d'Apollonie en Crète, et ARCHÉLAÜS de Milet, ou d'Athènes selon d'autres Diogène d'Apollonie, combinant le principe d'Anaximène avec celui d'Anaxagore, considérait l'air comme l'élément universel de la nature, et lui attribuait une vertu divine avec intelligence, νόησις. Archélaüs est le dernier représentant de l'école d'Ionie, transférée à Athènes depuis Anaxagore. Archélaüs, surnommé *le Physicien* [1], joignait à la science de la nature les études morales, dont il communiqua le goût à Socrate, qui fut son disciple.

Il faut remarquer en général, sur l'*école ionique*, que sa philosophie fut principalement une philosophie de la nature, et qu'elle s'occupa de l'univers beaucoup plus sous le point de vue *physique* que sous le point de vue moral. Cette école, ayant pris le monde physique pour point de départ, s'attacha spécialement à la certitude des sens ; c'est pour cela qu'on lui a donné le nom d'école *sensualiste*.

HÉRACLITE. — On peut annexer à l'école ionique Héraclite d'Éphèse, qui florissait vers l'an 500 avant Jésus-Christ. Ce philosophe appartient à l'Ionie par la naissance,

[1] Diog. Laërce, II, 16.

mais sa philosophie, tout en se rattachant aux Ioniens, présente néanmoins un caractère assez original pour qu'il ait eu ses disciples à part, sous le nom d'*Héraclitéens*. L'obscurité de son style lui a valu le surnom de l'*Obscur*, σκοτεινός. Diogène Laërce raconte[1] qu'Euripide, ayant donné à lire à Socrate un ouvrage d'Héraclite, lui demanda ce qu'il en pensait : « Ce que je comprends, dit Socrate, est plein de force, et je présume qu'il en est de même de ce que je n'entends pas. » L'inconstance et l'opposition des théories philosophiques avaient d'abord jeté Héraclite dans une sorte de scepticisme, dont il paraît qu'il ne sortit qu'en prenant la *raison commune* pour base de la philosophie. Par son rapport avec la raison commune et divine, κοινὸς καὶ θεῖος λόγος, l'âme humaine reconnaît l'universel et l'immuable; tandis que, par les sens, elle ne connaît que le variable et l'individuel L'âme est un être tout à fait incorporel, ἀσωματώτατον[2]. Héraclite chercha, comme les Ioniens, un principe élémentaire, et ce fut le *feu* qu'il adopta comme l'agent universel de la nature. Le monde est un feu toujours vivant, s'allumant et s'éteignant tour à tour. De là résultent la formation et la dissolution du monde par le feu et l'incendie du monde. Tous les changements qui ont lieu dans la nature s'expliquent par un principe de division, par la *discorde*, ἔρις : cette opposition des éléments dissemblables produit une merveilleuse harmonie dans l'ensemble[3]. On trouvait dans Héraclite un grand nombre d'idées nouvelles qui servirent plus tard à Platon et aux stoïciens. Du reste, son système ne nous est connu que très-imparfaitement

On rattache encore à l'école d'Ionie PHÉRÉCYDE, de l'île de Sycros, à peu près contemporain d'Anaximandre. Phérécyde, qui passe pour avoir été le maître de Pythagore, est cité par Cicéron[4] comme le premier philosophe connu par

[1] II, 22, *Socrate*.
[2] Arist , *De l'âme*, I, II.
[3] Arist., *Ethiq. Nicom.*, VIII, II.
[4] *Tuscul.*, I, XVI.

l'histoire pour avoir enseigné que les âmes humaines sont immortelles.

Dynamistes et mécanistes. — Nous avons suivi, pour l'école ionienne, la division communément reçue ; cependant il importe de remarquer qu'on en conteste l'exactitude. H. Ritter, dans son *Histoire de la philosophie*[1], partage cette école en deux sections : celle des philosophes *dynamistes*, Thalès, Anaximène, Diogène d'Apollonie, Héraclite; et celle des philosophes *mécanistes*, Anaximandre, Anaxagore et Archélaüs.

Dans le sens de la physique dynamique, la nature est une force vivante qui varie dans ses développements ; pour la physique mécanique, tout s'explique dans la matière par les lois du mouvement.

§ II. *École italique.*

Pythagore naquit dans l'île de Samos, vers l'an 590 avant Jésus-Christ. Il commença le cours de ses nombreux voyages par visiter l'Asie-Mineure et diverses parties de la Grèce ; il s'y fit initier aux mystères de Bacchus et d'Orphée, et il y suivit, à ce que l'on croit, les leçons de Phérécyde, et peut-être aussi celles de Thalès. Puis il alla en Égypte, et y recueillit la doctrine secrète des prêtres de cette contrée. De là il passa en Perse, et, suivant quelques traditions, il pénétra jusque dans l'Inde. A la suite de ces longs voyages, il revint à Samos ; mais, n'espérant pas pouvoir y réaliser librement l'application de ses conceptions philosophiques, à cause de la tyrannie de Polycrate, il se remit à voyager, et finit par aller se fixer définitivement à Crotone, ville de cette partie de l'Italie que l'on a appelée la Grande-Grèce : c'est ce qui a fait donner à son école le nom d'*Italique*. Il fonda une sorte de congrégation philosophique, connue sous le nom d'*Institut* de Pythagore. Cet institut, après avoir duré deux cents ans, cessa d'exister vers le temps d'Alexandre le Grand. On connaît la règle d'initiation qui imposait un rigoureux silence et une sévère

[1] Liv. III, c. II.

sobriété aux néophytes pythagoriciens. Le maître avait inspiré une si haute confiance à ses disciples, que sa parole était reçue comme un oracle : Αὐτὸς ἔφα. C'est lui qui l'a dit ! répondaient les pythagoriciens, pour toute preuve de ce qu'ils soutenaient d'après leur maître. Pythagore avait un double enseignement : l'un, public ou *exotérique*, se donnait dans les temples et dans les gymnases ; l'autre, secret ou *ésotérique*, était destiné aux seuls adeptes qu'il en jugeait dignes après plusieurs épreuves. C'est lui qui employa le premier le nom de *philosophe* [1]. On rapporte qu'il immola une hécatombe en actions de grâces aux dieux, lorsqu'il eut découvert le théorème célèbre du carré de l'hypoténuse [2]. L'antiquité avait fait de Pythagore un personnage extraordinaire, dont on racontait une infinité de merveilles, et il est très-difficile de distinguer le vrai du faux dans tout ce qu'on lui attribue.

Il ne nous reste de l'école pythagoricienne que des fragments où il est impossible de bien discerner ce qui appartient en propre à Pythagore de ce qui est l'œuvre de ses disciples. Les soixante et onze vers qui renferment une partie de sa doctrine et de ses maximes morales, et qui sont connus sous le nom de *Vers dorés* ou *Vers d'or*, χρυσᾶ ἔπη, ne sont probablement pas de lui.

DOCTRINES DE L'ÉCOLE PYTHAGORICIENNE.

Théorie pythagoricienne des nombres. — Outre la philosophie proprement dite, les travaux de Pythagore embrassent les mathématiques, la musique et l'astronomie. Pour lui, la science des nombres est la clef de toute connaissance philosophique. Les pythagoriciens furent amenés, sans doute, par la prédominance des mathématiques dans leurs études, à regarder les nombres comme les principes de tous les rapports, et à croire que tout dans la nature est réglé par les mêmes lois que les nombres. Les nombres sont impairs

[1] Diog. Laërt., Procœm., 12.
[2] *Id.*, VIII, 12.

ou pairs : impairs, ils sont complets, car ils ont un commencement, un milieu et une fin : ils ont pour base l'unité, μονάς, le principe de la perfection ; pairs, ils sont incomplets et reposent sur la dualité, δυάς, le principe de la division et de l'imperfection. La *tétractys*, par laquelle juraient les pythagoriciens [1], se composait des quatre premiers nombres. Ces quatre premiers nombres, savoir : la *monade*, la *dyade*, la *triade*, la *tétrade*, joints ensemble, forme la *décade*, qui est la plus parfaite des combinaisons [2]. Le nombre quatre rend raison de la composition des corps : l'unité seule, c'est le point ; ajoutée à elle-même, c'est la ligne, car deux points suffisent pour constituer une longueur ; un troisième point ajoute une largeur à cette longueur, et forme la surface ; et si, sur ces trois points disposés en triangle, on superpose un quatrième point, on a un solide, un corps. La tétractys s'applique également à l'explication des phénomènes astronomiques, psychologiques et moraux.

COSMOLOGIE ET THÉODICÉE.

Pour les pythagoriciens, le monde est un tout disposé avec harmonie ; c'est pourquoi ils l'appellent κόσμος, l'ordre. Le système du monde consiste en dix grands corps qui se meuvent autour d'un feu central (le soleil), qui est le poste d'observation de Jupiter, le principe de la chaleur et de la vie. La terre est un de ces astres qui se meuvent autour du feu central [3]. Ces grands corps se meuvent suivant des lois harmoniques, et, par suite de leur mouvement, l'éther, dans lequel ils circulent, doit nécessairement rendre un son, de là ce qu'on appelle la *musique des sphères* [4]. Dieu, selon Pythagore, est une âme répandue dans tous les êtres de la nature, et dont les âmes humaines sont tirées [5]. C'est une intelligence dont la véracité et la bonté forment les principaux attributs. Les pythagoriciens croyaient à

[1] Vers d'or, 47.
[2] Plut., *de Placit. philosoph.*, I, III.
[3] Arist., *du Ciel*, II, XIII.
[4] Macrob. *Comment. sur le Songe de Scipion*, l. II.
[5] Cic., *de Nat. deor.*, I, XI.

l'existence d'êtres intermédiaires ou démons, qui se mettent en rapport avec les hommes au moyen des rêves et de la divination.

PSYCHOLOGIE ET MORALE

L'âme est un nombre qui se meut lui-même ; par un nombre, dans ce cas, Pythagore entend une intelligence [1]. Lorsque le corps se dissout, l'âme retourne à Dieu, si elle est pure ; autrement elle va de nouveau animer un corps humain ou un corps de bête, suivant ce qu'elle a mérité. Cette doctrine de la transmigration des âmes est connue sous le nom de *métempsycose*. Pythagore chercha à appuyer ces idées sur l'imposture. Après quelque temps d'absence, il se présenta pâle et défiguré, comme revenant des enfers, il raconta à la multitude crédule ce qu'il prétendait y avoir vu ; il lui dit même les différents corps qu'avait habités son âme. — La sobriété, la fidélité à sa parole, la justice, le désintéressement, sont les principales vertus que recommande Pythagore. Le bien est l'unité, le mal est la diversité ; le retour au bien, c'est le retour à l'unité ; par conséquent, la règle de toute morale, c'est la ressemblance de l'homme à Dieu, ὁμολογία πρὸς τὸ θεῖον, c'est-à-dire le retour du nombre à sa racine. La vertu est une harmonie, la justice est un nombre carré, ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος. Le droit, c'est la rétribution égale et réciproque, ou le *talion*, ἀντιπεπονθός [2].

PHILOSOPHES PYTHAGORICIENS. — Les opinions particulières des philosophes pythagoriciens sont peu connues : on ignore ce qui appartient à chacun d'eux dans l'ensemble de la théorie. Les principaux noms de cette école sont ALCMÉON de Crotone, célèbre surtout comme physicien et comme médecin : de ce que l'âme se meut continuellement comme les corps célestes, il conclut qu'elle est immortelle, ἀθάνατον [3] ; OCELLUS de Lucanie, qui florissait vers 500,

[1] Plutarq., *de Placitis philosoph.*, IV, II.
[2] Arist., *Grande Éthiq.*, I, I, XXXIV ; — *Ethiq. Nicom.*, V, VIII.
[3] *Id.*, *de l'Ame*, I, II.

auteur présumé d'un petit traité *sur la Nature de l'univers*, où l'on s'efforce de prouver l'éternité du monde, c'est-à-dire que le monde n'a pas eu de commencement et qu'il ne doit pas avoir de fin ; TIMÉE de Locres, sous le nom duquel nous avons un petit traité *sur l'Ame du monde*, qui n'est probablement qu'un résumé du *Timée* de Platon ; ARCHYTAS de Tarente, contemporain de Platon : habile dans la mécanique et dans la géométrie, il appliqua les mathématiques aux choses usuelles, et on le cite comme l'auteur de plusieurs inventions utiles ; PHILOLAUS, de Crotone, disciple d'Archytas : c'est lui qui, suivant Diogène Laërce[1], enseigna le premier que la terre se meut circulairement, κινεῖσθαι κατὰ κύκλον.

La *doctrine pythagoricienne*, malgré les erreurs qui s'y mêlent, particulièrement sur la nature de Dieu, peut se considérer comme un progrès réel dans la philosophie. Elle complète et corrige l'école d'Ionie ; celle-ci n'avait guère fondé qu'une philosophie physique ; mais la philosophie de l'école italique embrasse aussi l'ordre moral. C'est elle qui commence à bien distinguer les sensations qui correspondent à l'ordre variable, et les idées qui ont l'immuable pour objet. Le caractère dominant de l'école italique, c'est d'être *mathématique* et en même temps *idéaliste ;* car les mathématiques sont fondées sur l'abstraction, d'où il suit qu'il y a une connexion intime entre cette science et l'idéalisme, qui porte l'esprit au-dessus de la sphère des objets sensibles.

EMPÉDOCLE. — A l'école pythagoricienne se rattache Empédocle, dont la philosophie dérive de celle de l'Italie, bien qu'elle présente de nombreux caractères qui lui sont propres. Empédocle, natif d'Agrigente, en Sicile, célèbre par ses connaissances en histoire naturelle et en médecine, florissait vers 444. On croit qu'il trouva la mort dans le cratère du mont Etna. Il avait composé un poëme didactique *sur la Nature*, dont il ne nous reste que des frag-

[1] Liv. VIII, 85.

ments. Empédocle a emprunté aux doctrines des différentes écoles ; mais c'est surtout avec la doctrine d'Héraclite que la sienne a le plus de rapports, Avant lui, un seul élément avait paru suffire pour expliquer l'univers. Pour les uns, c'était l'eau ; pour les autres, l'air ou le feu ; mais pour Empédocle, ce sont *quatre éléments :* la *terre*, l'*eau*, l'*air*, le *feu ;* et le feu y joue le principal rôle, comme agent de la production. Les éléments sont régis, sous l'influence de la nécessité, par deux principes contraires, la *concorde* et la *discorde* (φιλία et νεῖκος), ce qui pourrait signifier, en langage moderne, l'attraction et la répulsion [1]. Empédocle distingue un monde sensible et un monde intelligible. Il croit à un être divin qui pénètre l'univers ; de cet être proviennent les démons qui habitent successivement les corps, et l'homme est un démon déchu ; il distingue de bons et de mauvais démons [2].

§ II. *École d'Élée.*

La ville d'Élée, située dans la Grande-Grèce, donna son nom à une école philosophique qui y fut fondée par Xénophane, contemporain de Pythagore. On désigne quelquefois cette école sous le nom d'*École métaphysicienne d'Élée*. pour la distinguer de l'école atomistique, que l'on appelle aussi l'*École physicienne d'Élée*. Nous appellerons simplement la première *École d'Élée* ou *Ecole éléatique*, et la seconde, *Ecole atomistique :* celle-ci se rattache aux Ioniens, et celle-là à Pythagore.

XÉNOPHANE, né à Colophon, dans l'Asie Mineure, vers l'an 600 avant Jésus-Christ, quitta sa patrie on ne sait pour quelle raison, et alla se fixer à Élée, vers l'an 536 Il mourut âgé de près de cent ans. Ayant étudié la philosophie de Thalès et celle de Pythagore, il se fit un système à part, prenant de l'une et de l'autre, de manière toutefois que celle de Pythagore y domine. Il développe et exagère les

[1] Arist., *Métaph.*, I, III, IV.
[2] Plutarq., *Is. et Osir.*, XXVI

conséquences de la philosophie pythagoricienne : cette philosophie avait admis que tout est renfermé dans l'unité absolue, et que tout a été produit par elle ; Xénophane nie la possibilité de cette production, se fondant sur ce que, dans le système de l'émanation, ce qui paraît commencer existant déjà antérieurement, il s'ensuit que la production n'est qu'apparente, La doctrine de Xénophane offre tous les caractères du *panthéisme*. Nous lisons dans Aristote [1], qu'en contemplant l'univers, il dit que l'unité est Dieu, τὸ ἓν εἶναι φησί τὸν θεόν : selon lui, tout ce qui est éternel et immuable, tout est de la même nature, tout est un, Dieu est le tout infini, avec l'intelligence, *mente adjuncta* [2]. Les choses qui existent ne peuvent changer, elles ne peuvent même être dissemblables, l'être étant unique : d'après cela, les modifications de toute espèce, multiplicité, variation et mouvement, que nous voyons dans la nature, ne sont que des apparences qui n'ont point de réalité. Cependant, lorsqu'il se plaçait au point de vue de l'expérience, il paraissait peu d'accord avec lui-même, parlant des lois et des changements de la matière comme si toutes ces choses eussent été bien réelles. Ce philosophe avait les plus étranges idées sur le monde physique : tout est formé de la terre ; le soleil et les autres astres doivent leur origine aux nuages ; le soleil est composé d'une multitude de petits feux [3], etc.

Nous savons, par Diogène Laërce, que Xénophane composa des poésies satiriques, où il se moque des théogonies d'Hésiode et d'Homère.

PARMÉNIDE, né à Élée, fut disciple de Xénophane dont il développa considérablement le système, mais en y mettant plus de précision et en le modifiant. Appelé à gouverner sa patrie, il lui donna de sages lois. Il fit un voyage à Athènes, avec Zénon, vers 460. Les opinions de Parménide nous sont connues par les fragments qui nous restent de son poëme

[1] *Métaph.*, I, v.

[2] Arist., *de Xenophane, Zenone et Gorgiâ;* — Cic., *de Nat. deor.*, I, XI.

[3] Plut., *Stromat.*, cité par Eusèbe, *Prépar. évang.*, I, VIII.

sur la Nature et par les témoignages des anciens. On sait qu'un des plus subtils dialogues de Platon, celui *sur les Idées*, est intitulé *Parménide.* Parménide admettait deux ordres de connaissances : celui de la connaissance véritable ou de l'unité, en vertu de la *raison*, et celui de la connaissance apparente ou de la pluralité, en vertu des *sens*. Comme Xénophane, il prétendait que tout ce qui existe est un, identique, invariable, indivisible ; que par conséquent tout changement, tout mouvement est une pure apparence [1]. Toutefois, comme l'apparence répond à une manière constante de se représenter les choses, savoir, l'*opinion*, δόξα, pour rendre raison de cette apparence, il suppose deux principes, le chaud et le froid, ou le feu et la terre : le premier actif, positif, réel, l'*être*, τό ὄν ; le second passif, négatif, pure limitation du premier, le *non-être*, τό μὴ ὄν

Mélissus de Samos, le même qui commandait l'armée navale de sa patrie contre Périclès, en 441, donna les derniers développements au système de Xénophane et de Parménide, sans y changer rien au fond. Pour Mélissus comme pour ses prédécesseurs, l'unité seule est la réalité ; la pluralité, c'est-à-dire les phénomènes variés dont nous avons la perception, ne sont qu'une apparence relative à nos sens, τό ἐν ἡμῖν.

Zénon d'Élée, né vers l'an 500 avant Jésus-Christ, se rendit à Athènes, âgé d'environ quarante ans, avec Parménide son maître ; il y donna des leçons à la jeunesse, et entre autres à Périclès. Il faisait profession de contredire toutes les opinions, et amenait, à force de subtilités, ses adversaires à ne savoir que répondre ni à quoi se résoudre [3]. Zénon n'ajouta rien de nouveau au système éléatique, mais il s'efforça d'opposer des arguments insolubles aux défenseurs de la réalité empirique. Par exemple, la divisibilité

[1] Arist., *Métaph.*, I, v, et III, iv : *Physique,* I, ii.
[2] Arist., *Métaph.*, I, v.
[3] Plut., *Vie de Périclès*

d'un corps ne peut se concevoir sans contradiction ; car si les parties constituantes de ce corps sont simples, le corps n'a pas d'étendue, et par conséquent n'existe pas ; si les parties sont composées, il n'y a pas d'unité, et le corps manque d'éléments. Il est à remarquer que les difficultés de ce genre prouvent seulement les bornes de notre intelligence, et qu'elles n'empêcheront jamais un seul homme de croire fermement à l'existence réelle des corps [1]. En général, Zénon présente les doctrines de l'école éléatique sous une forme critique et polémique, et on le regarde comme l'auteur de cette *dialectique captieuse* qui soutient le pour et le contre par des sophismes. Par là il ouvrit la voie au scepticisme, et il semble y être tombé lui-même, puisqu'il en vint, au rapport de Sénèque [2], jusqu'à nier même l'unité, qui est la base du système éléatique : *Si Parmenidi (credo), nihil est præter unum; si Zenoni, ne unum quidem.*

§ IV. *École atomistique.*

Les doctrines philosophiques des Éléates, aboutissant à la négation de l'existence réelle et distincte des êtres finis, heurtaient trop violemment les croyances inhérentes à la

[1] Ce qui a le plus contribué à la réputation de Zénon d'Élée, ce sont ses quatre *arguments contre la réalité du mouvement*, qu'Aristote nous a conservés dans sa *Physique* (VI, 14). Nous ne citerons que le plus connu, celui qui est nommé l'*Achille*. Une tortue est à vingt pas d'Achille, et l'on suppose que la vitesse de la tortue et celle d'Achille sont dans la proportion d'un à vingt. Pendant qu'Achille fera vingt pas, la tortue en fera un ; elle sera donc d'un pas en avant d'Achille. Ce pas peut se diviser en vingt parties : pendant qu'Achille parcourt successivement ces vingt parties, la tortue parcourt un vingtième de pas, et se trouve par conséquent de ce vingtième de pas en avant sur Achille. Ce vingtième de pas est aussi divisible en vingt parties : pendant qu'Achille les traverse, la tortue parcourt un vingtième en avant, et ainsi de suite à l'infini : de sorte que, dans l'hypothèse donnée, Achille, qui va vingt fois plus vite que la tortue, ne l'atteindra jamais, ce qui est absurde. Donc le mouvement implique contradiction.

[2] Epist. LXXXVIII.

nature humaine, pour ne pas provoquer une réaction en sens contraire. Cette réaction eut lieu dans l'école dite *Atomistique*, école qui est connue aussi sous le nom d'*École physicienne d'Élée*. Les deux principaux représentants de la philosophie corpusculaire, à cette époque, sont Leucippe et Démocrite.

Leucippe, dont la patrie est incertaine, florissait vers l'an 500 avant Jésus-Christ. Ce philosophe et les autres de cette école, rejetant l'unité absolue de l'école métaphysicienne d'Élée, admirent la pluralité indéfinie des éléments matériels, en supposant toutefois que, dans la division de la matière, on arrive à quelque chose d'indivisible, ἄτομον. De là l'hypothèse des *atomes* considérés comme principes constitutifs de l'univers. Les atomes étaient supposés éternels, indivisibles, innombrables, avec une variété infinie de formes, se mouvant au hasard dans le vide immense, et s'unissant ainsi les uns aux autres, de manière à former les différends corps de la nature [1]. En deux mots, les *atomes*, l'*espace vide* et le *mouvement*, tels sont dans ce système les principes de toutes choses. Quant à la cause du mouvement et à sa nature, ces philosophes, suivant la remarque d'Aristote [2], ont négligé de nous en instruire. On verra plus tard comment l'hypothèse atomistique a été reproduite par Épicure.

Démocrite naquit à Abdère, d'une famille illustre, environ cinq cents ans avant notre ère. Son père, qui possédait une immense fortune, ayant reçu chez lui Xerxès, lorsque ce prince traversa la Thrace pour aller en Grèce, Xerxès lui laissa quelques mages qui commencèrent l'éducation de Démocrite. Après avoir étudié ainsi dans sa patrie les éléments des sciences, Démocrite entreprit de longs voyages, et s'arrêta particulièrement dans la Grande-Grèce, où Leucippe enseignait ; puis il revint se fixer à Abdère. Démocrite ajouta de nouveaux développements au *système des*

[1] Arist., *du Ciel*, III, IV: — Cic., *de Nat. deor.*, I, XXIV.
[2] *Métaph.*, I, IV.

atomes. Il distingua le mouvement *primitif*, le mouvement *dérivé* dans la réaction, et l'*impulsion*, d'où résulte un mouvement en *tourbillon* ; ce qui donne lieu, selon lui, à la formation de tous les corps, sous la loi de la *nécessité*, ἀνάγκη [1]. Démocrite conçut une *psychologie* en harmonie avec le système atomistique. L'âme est un composé d'atomes ronds et ignés [2]. Les corps sont en émission perpétuelle de quelques-uns de leurs atomes; or ces émanations de l'extérieur des corps en sont des *images*, εἴδωλα. Ces images, se mettant en contact avec les organes, produisent la sensation : et la sensation, la pensée [3]. De cette psychologie résulte une *morale* dont la règle est la prudence, et le but, le bien-être par l'égalité d'humeur εὐθυμία [4]. Dans ce système, il n'est nullement question de la Divinité ; seulement Démocrite explique la croyance universelle à l'existence des dieux, soit par les impressions que produisent en nous certains fantômes d'une grandeur énorme, soit par l'impuissance où nous sommes d'expliquer autrement les phénomènes de la nature. On reviendra sur ces théories à l'article d'Épicure. Démocrite est connu pour son humeur gaie et railleuse, que l'on a constamment mise en opposition avec l'humeur mélancolique d'Héraclite. La philosophie de Démocrite touche de près au scepticisme: car on sait qu'il disait que la vérité est inaccessible aux hommes, qu'elle est, pour ainsi dire, cachée au fond d'un puits [5].

On remarque encore parmi les partisans de la philosophie atomistique, dans cette première période, Métrodore de Chio, grand admirateur de Démocrite ; et, plus tard, Anaxarque d'Abdère, contemporain et ami d'Alexandre; et Nausiphane de Téos, qui fut le maître d'Épicure.

[1] Diog. Laërt., IX, 45.
[2] Arist., *de l'Ame*, I, II.
[3] Plutarq., *de Placitis philosoph.*, IV, VIII, XIII, XIX; — Arist., *de Divin. per somnum*, cap. II.
[4] Cic., *de Finib.*, V, VIII, XXIX.
[5] Cic., *Acad.*, I, XII.

Les travaux de l'*École atomistique* ou éléatique physicienne firent voir qu'en se renfermant dans l'ordre matériel et en se bornant à l'induction, on ne saurait arriver à la notion de l'unité et de l'infini ; ce qui rendit plus manifestes les caractères propres et les conséquences de la *philosophie sensualiste.* Cette philosophie néanmoins servit de contrepoids à la philosophie idéaliste des éléates métaphysiciens. Il faut remarquer encore que l'école de Leucippe et de Démocrite n'est, à bien des égards, que le développement, et, en quelque sorte, l'appendice nécessaire de l'école ionienne.

ÉCLECTISME.

Durant le cours du mouvement philosophique que nous venons de parcourir, plusieurs philosophes se firent remarquer par une tendance particulière à combiner ensemble des idées qui leur appartenaient en propre, avec des éléments empruntés aux différentes écoles. Tels furent *Anaxagore, Héraclite*, *Empédocle.* Bien que chacun d'eux puisse se considérer comme appartenant plutôt à telle école qu'à telle autre, cependant leur doctrine n'est nullement exclusive, et des traces bien marquées d'*éclectisme* se manifestent dans leurs écrits, en proportions inégales toutefois : dans Anaxagore et dans Héraclite, c'est l'ionien qui domine ; dans Empédocle, c'est le pythagoricien.

§ V. *Sophistes.*

Les disputes philosophiques des métaphysiciens d'Élée avec les philosophes de l'Ionie avaient ébranlé les fondements de la raison humaine et rejeté les esprits dans le doute ; c'est alors que l'on vit naître cette philosophie frivole qui est connue sous le nom de *la Sophistique.* La vérité et la vertu ne furent plus qu'un objet de vaine discussion, sur lequel s'exercèrent les *sophistes,* tant dialecticiens que rhéteurs. On appelait sophistes ceux qui se livraient à la philosophie par ostentation ou par avarice[1].

[1] Cic., *Acad.*, II, XXIII.

Les sophistes ne cherchaient qu'à briller par une prétendue science universelle; ils s'appliquaient à résoudre des problèmes futiles, et songeaient surtout à s'enrichir. Les sophistes les plus célèbres sont Gorgias de Léontium et Protagoras d'Abdère, tous les deux du cinquième siècle avant notre ère. Le fond de la sophistique était évidemment le *scepticisme*, puisqu'elle soutenait avec une égale indifférence le pour et le contre sur toutes les questions.

GORGIAS de Léontium, en Sicile, célèbre comme orateur et comme sophiste, avait été disciple d'Empédocle. Envoyé à Athènes par ses compatriotes, il s'offrit à parler sur toutes sortes de matières, et son éloquence obtint un succès prodigieux. Il est l'auteur d'un livre intitulé : *De ce qui n'est pas, ou de la nature*, Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως. — PROTAGORAS d'Abdère, disciple de Démocrite, enseigna à Athènes. Il soutenait que l'homme est la mesure de toutes choses ; en d'autres termes, que toutes nos connaissances ne sont que subjectives ; que tout ce qui peut être affirmé peut être nié, et réciproquement. Protagoras ayant déclaré dans un de ses ouvrages, qu'il ne saurait dire s'il y a des dieux ou s'il n'y en a point, les Athéniens firent brûler publiquement ses livres, et le chassèrent de leur territoire[1]. Platon le réfute dans un de ses dialogues[2].

On peut citer encore les sophistes suivants. DIAGORAS de Mélos, disciple et affranchi de Démocrite, fit une profession ouverte d'athéisme, et, pour cette raison, les Athéniens mirent sa tête à prix. PRODICUS de Céos, disciple de Protagoras, eut Socrate pour auditeur. On connaît de Prodicus une allégorie célèbre qui nous a été conservée par Xénophon[3] : *Hercules ad bivium*, c'est-à-dire Hercule placé entre deux voies différentes, représentées par la Vertu et la Volupté personnifiées, qui l'attirent, chacune de son côté, et prenant avec courage le chemin de la vertu, pour parvenir à

[1] Diog. Laërt., IX, 51, 52.
[2] *Protagoras*, ou les *Sophistes*.
[3] *Mémoires sur Socrate*, liv. II, ch. I.

la gloire et à la suprême félicité HIPPIAS d'Élis n'était qu'un discoureur superficiel. Platon, dans ses dialogues, le met aux prises avec Socrate, qui se moque de sa vanité. THRASYMAQUE de Chalcédoine, disciple de Gorgias et l'un des interlocuteurs de la *République* de Platon, avance[1] que la justice n'est que l'intérêt du plus fort, et que le bonheur de l'homme croît en proportion de sa méchanceté, pourvu qu'il ait le pouvoir de faire le mal impunément. Il est réfuté par Socrate et réduit au silence. Joignez-y EUTHYDÈME, ou le *Disputeur*, comme il est désigné au titre d'un dialogue de Platon.

Tous ces sophistes appartiennent, pour l'époque, au cinquième siècle avant notre ère : ils précèdent immédiatement Socrate ou lui sont contemporains. Un des résultats de ce mouvement sceptique, tout insensé qu'il était, fut de prémunir contre les excès des deux dogmatismes de l'école d'Ionie et de celle d'Italie, qui se disputaient la prépondérance, et de provoquer des recherches nouvelles mieux dirigées et plus approfondies. Les travaux de la période philosophique dont nous venons de tracer l'histoire ne nous sont connus que par ce que nous en ont transmis des écrivains postérieurs. Mais cette transmission suffit pour nous faire voir que, dans cette période d'environ deux siècles, toutes les solutions exclusives ont été tentées avec les développements nécessaires, à l'exception du mysticisme, dont on ne trouve quelques traces que dans Pythagore et quelques anciens pythagoriciens, et qui ne se développa avec quelque étendue, dans la philosophie grecque, que plus tard, lorsque cette philosophie se fut combinée avec le génie oriental, dans l'école d'Alexandrie.

[1] Liv. I.

DEUXIÈME ÉPOQUE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE

PHILOSOPHIE GRECQUE DEPUIS SOCRATE.

I. Socrate.

La philosophie grecque avait d'abord été une philosophie de la nature, une philosophie *cosmologique;* à l'époque que nous allons examiner, elle devient une philosophie de l'homme, une philosophie *anthropologique:* ce qui ne signifie pas qu'elle n'a que l'homme pour objet; elle tend toujours sans doute à la connaissance du système universel des choses, mais elle y tend en partant de la connaissance de la nature humaine. C'est Socrate qui ouvre cette nouvelle ère de la philosophie: « Socrate, dit Cicéron [1], a le premier fait descendre la philosophie du ciel (c'est-à-dire l'a détournée des hypothèses physiques et astronomiques sur l'origine et sur le système du monde); il l'a introduite dans l'intérieur de nos villes et de nos maisons; il l'a appliquée à la connaissance des mœurs, à l'étude du bien et du mal. » C'est en cela que consiste le *principal caractère de la révolution philosophique* dont Socrate est l'auteur.

NOTICE BIOGRAPHIQUE.

SOCRATE, fils d'un pauvre sculpteur nommé Sophronisque, et d'une sage-femme nommée Phénarète, naquit à Athènes, l'an 470 avant Jésus-Christ. Il suivit d'abord la profession de son père; mais il l'abandonna bientôt pour se livrer aux études philosophiques. La philosophie était exploitée, de son temps, par des hommes vains et subtils, connus sous le nom de *sophistes.* Socrate les combattit en leur opposant son sens droit, sa raison ferme et imperturbable, et la modestie de son langage, qui contrastait si fort avec l'arrogance du leur. Il répétait souvent: Tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien. Feignant d'être étran-

[1] *Tuscul.*. V, IV.

ger aux matières philosophiques, il leur adressait des questions captieuses qui, de réponse en réponse, les amenaient insensiblement à reconnaître eux-mêmes l'absurdité de leurs propres opinions. Cette méthode est ce que l'on appelle l'*ironie socratique*, d'εἰρωνεία qui signifie interrogation avec une feinte ignorance. Socrate suivait une méthode analogue pour instruire ses disciples, et, par des demandes habilement ménagées, il leur faisait analyser à eux-mêmes leurs propres idées : c'est ce que l'on appelle la *maieutique* de Socrate ; car on sait que, faisant allusion à la profession de sa mère, il se nommait l'accoucheur des esprits. Il faut convenir toutefois que Socrate, habitué à combattre les sophistes, ne s'est pas toujours préservé assez lui même des subtilités sophistiques. — On a remarqué deux phases distinctes dans l'esprit de la philosophie socratique. Dans la première, c'est le caractère *utilitaire* qui semble dominer à peu près exclusivement ; dans la seconde, *l'élément divin* entre pour une part considérable dans les préoccupations du maître.

Socrate avait été vivement frappé de la célèbre maxime qui se lisait sur la façade du temple de Delphes, Γνῶθι σεαυτόν, *Connais-toi toi-même*, et il en faisait fréquemment usage dans ses entretiens [1]. Conformément à cette maxime, il s'étudia surtout lui-même, et sonda avec une rare sagacité les mystères du cœur humain. Quoique Socrate s'attachât principalement à former de bons citoyens et des magistrats intègres, cependant, quand les circonstances l'exigeaient, il savait au besoin prendre un rôle actif dans les affaires de son pays. Plus d'une fois, il fit preuve de courage dans les combats : au siége de Potidée, à Amphipolis, à la retraite de Délium, où il sauva la vie à Xénophon [2] ; et le courage civil ne lui manqua pas non plus dans l'occasion, comme lorsqu'il sut résister au peuple

[1] Xénophon, *Mémoires sur Socrate*, liv. IV, ch. II ; — Platon, *Premier Alcibiade*.

[2] Platon, *Apologie de Socr.*. XVII ; Diog. Laërt, lib. II, 22, 23.

qui demandait une condamnation injuste après le combat des Arginuses, et que, sous la tyrannie des Trente, alors que chacun se taisait, il osa s'exprimer librement comme à son ordinaire [1]. La liberté de son langage et la hardiesse avec laquelle il reprenait les abus en tout genre finirent par lui susciter de nombreux ennemis Trois d'entre eux, un poëte, Mélitus, un magistrat, Anytus, un orateur, Lycon, se portèrent pour ses accusateurs. L'acte d'accusation était conçu en ces termes [2] : « Mélitus accuse par serment Socrate... Socrate est coupable en ce qu'il ne reconnait pas les dieux de la république et met à leur place des divinités nouvelles ; il est coupable encore en ce qu'il corrompt la jeunesse. Peine, la mort. » Déjà, plusieurs années auparavant, Aristophane, dans sa comédie des *Nuées*, s'était fait l'écho des imputations de ses ennemis, en le représentant comme un homme dangereux qui, par une curiosité coupable, cherchait à pénétrer ce qui se passe dans le ciel et sous la terre, et enseignait l'art de faire paraître bonnes les causes mauvaises. Socrate, dans sa défense, prit une attitude pleine de dignité et presque hautaine. Il rappela l'oracle d'Apollon qui l'avait déclaré *le plus sage des hommes*. Il entretint ses juges de ce *Génie* ou *Démon* familier, *δαιμόνιον, θεός,* qui lui montrait, par des signes certains, ce qu'il devait faire, et surtout ce qu'il devait éviter [3]. On ne peut douter que sa fierté devant ses juges n'ait contribué à sa condamnation ; cependent il ne fut déclaré coupable qu'à la majorité d'un petit nombre de

[1] Xénoph., *Mém.*, liv. I. ch. I et II ; Plat., *Apol.*

[2] « *Τάδε ἐγράψατο καὶ ἀντωμόσατο Μέλητος Σωκράτει... ἀδικεῖ Σωκράτης, οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. Τίμημα θάνατος.* » (Diog. Laërt., lib. II, 40,) Au reste, malgré la teneur de cet acte, il y a tout lieu de croire que la mort de Socrate fut l'effet d'une réaction politique, et que ces accusations ne furent qu'un prétexte pour le perdre. (V. Platon, Lettre VII[e], aux parents et amis de Dion.)

[3] Xénoph., *Mém.*, I, I, et IV, VIII ; — Xénoph., *Apolog.* — Plat., *Apolog.*

voix, et comme, d'après la loi, il pouvait statuer lui-même sur la peine, le tribunal n'en ayant point fixé, il se condamna, suivant le récit de Platon [1], à être nourri aux frais de la république dans le Prytanée. Cette nouvelle manifestation de la haute estime qu'il avait de lui-même acheva d'indisposer l'Aréopage, et sa mort fut prononcée. Socrate but la ciguë dans la soixante-dixième année de son âge, quatre cents ans avant J.-C. Il n'y a pas d'apparence que Socrate ait laissé aucun écrit; mais Xénophon et Platon nous ont transmis ses entretiens: Xénophon, narrateur simple et fidèle; Platon ajoutant ses propres idées à celles de son maître, de manière sans doute à laisser subsister le fond des doctrines.

MÉTHODE DE SOCRATE

L'exemple suivant, emprunté aux *Mémoires sur Socrate*, par Xénophon [2], est très-propre à donner une idée de la *méthode* de Socrate, et en même temps de ses *croyances* sur la Divinité, la Providence et quelques autres points fondamentaux. « Je vais raconter, dit Xénophon, l'entretien que Socrate eut un jour, en ma présence, avec Aristodème, surnommé le Petit. Il savait qu'Aristodème ne sacrifiait pas, qu'il ne recourait pas à la divination, et qu'il raillait ceux qui observaient ces pratiques religieuses. Répondez, Aristodème, lui dit-il, y a-t-il quelques personnes dont vous admiriez les talents? — Sans doute, répondit Aristodème, j'admire surtout Homère dans la poésie épique, Sophocle dans la tragédie, Polyclète dans la statuaire, Zeuxis dans la peinture. — Mais quels artistes trouvez-vous les plus admirables, de ceux qui font des figures dénuées de mouvement et de raison, ou de ceux qui produisent des êtres animés, et qui leur donnent la faculté de penser et d'agir? — Ceux qui créent des êtres animés, si cependant ces êtres sont l'ouvrage d'une intelligence et non du hasard. — Mais sup-

[1] *Apolog.*, 26
[2] Liv. I, ch. IV.

posons des ouvrages dont on ne puisse reconnaître la destination, et d'autres dont on aperçoive manifestement l'utilité, lesquels regarderez-vous comme la création d'une intelligence ou comme le produit du hasard? — Il faudra bien attribuer à l'intelligence les ouvrages dont on sentira l'utilité. — Ne vous semble-t-il pas que celui qui a fait les hommes dès le commencement, leur a donné les organes des sens pour qu'ils leur soient utiles, la vue, l'ouïe, le goût, etc.. Eh quoi! lorsque ces ouvrages sont faits avec tant d'intelligence, vous doutez qu'ils soient le fruit d'une intelligence? — Je sens bien qu'en les considérant sous ce point de vue, il faut reconnaître l'œuvre d'un sage ouvrier, animé d'un tendre amour pour ses ouvrages. — Vous-même ne croyez-vous pas avoir une intelligence? Et vous ne croiriez pas qu'il existe de l'intelligence hors de vous! Et tant d'œuvres magnifiques, innombrables, cet ordre si sublime, tout cela vous semblerait l'ouvrage d'un aveugle hasard! — Il le faut bien, car enfin je ne vois pas les ouvriers qui ont produit ces chefs-d'œuvre, et je connais les artisans qui ont fait les ouvrages que je vois sur la terre. — Vous ne voyez pas non plus votre esprit qui gouverne votre corps : dites aussi que vous faites tout par hasard et rien avec intelligence. — Au reste, Socrate, je ne méprise pas la Divinité, je lui crois seulement trop de grandeur pour qu'elle ait besoin de mon culte. — Cependant plus elle met de grandeur dans les bienfaits qu'elle vous accorde, plus il vous convient de la révérer. — Soyez persuadé que je ne négligerais pas les dieux, si je croyais qu'ils prissent quelque intérêt à ce qui regarde les hommes. — Quoi! vous jugez les dieux indifférents à l'égard des hommes... (Suit une énumération sommaire des bienfaits de la divinité dans toute la nature.) Révérez donc les dieux, c'est à ce prix qu'ils daigneront vous éclairer sur ce qu'ils n'ont pas soumis à notre raison. Vous connaîtrez alors que la Divinité voit tout d'un seul regard, qu'elle entend tout, qu'elle est partout, et qu'elle prend soin de tout ce qui existe. »

En faisant abstraction de la forme de dialogue pour ne

considérer que la suite des idées, on s'aperçoit sans peine dans cet exemple que Socrate procède par *analyse* et par *induction.* Il commence par une simple question de fait qui ne laisse pas soupçonner encore où il veut en venir. Puis, il *décompose* l'idée de l'*ordre du monde* en plusieurs points de vue particuliers, qui sont compris dans l'idée totale de l'univers. Ainsi il montre successivement que c'est à une *cause intelligente,* et non au hasard, qu'il faut attribuer la formation des êtres doués de *mouvement*, de *vie*, de *raison*, et dont *la destination et l'utilité sont manifestes;* et comme ces caractères se rencontrent dans l'homme et dans le monde à un très-haut degré de perfection, il en tire l'*induction* que cet ensemble de choses a été produit par une cause souverainement intelligente, et que cette cause est digne de tous nos hommages.

DOGMES.

Ce qu'il y a de remarquable dans la philosophie de Socrate, sous le rapport *dogmatique,* c'est que, renonçant aux vaines recherches d'une métaphysique subtile, il s'attache à développer un enseignement philosophique fondé sur les traditions des anciens âges. Socrate croit en *un Dieu*, auteur et conservateur de l'univers, et à des *dieux subalternes*, ministres du Dieu suprême, invisibles comme lui en eux-mêmes, visibles seulement par leurs œuvres. Il révère expressément celui qui règle et qui conserve le monde entier : *ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων,* à part des autres dieux, *οἱ ἄλλοι,* comme il les appelle dans le même passage [1]. Il croit à une Providence divine s'étendant à tout, et se manifestant souvent par des oracles, par des prodiges ou par une révélation immédiate [2].

Suivant Socrate, la nature de notre âme participe à celle de la Divinité, *τοῦ θείου μετέχει* [3] ; et elle est immortelle. Sa

[1] Xénophon, *Mémoires,* liv. IV, ch. III.
[2] *Ibid.,* liv. I, ch. I et IV.
[3] *Ibid.,* liv. IV, chap. III.

croyance sur ce dernier point est assez connue par ce seul fait, que les preuves de l'*immortalité de l'âme* qui se trouvent dans les Dialogues de Platon [1] sont presque toujours mises dans la bouche de Socrate, particulièrement dans le *Phédon*, qui renferme le récit détaillé du dernier entretien qu'il eut avec ses amis le jour même de sa mort.

MORALE ET ESTHÉTIQUE.

1° En ce qui concerne nos devoirs envers nous-mêmes, Socrate insiste principalement sur la *tempérance* et la *modération* en toutes choses. Contrairement à l'usage des sophistes, il donnait gratuitement ses leçons: c'était sur son *désintéressement* qu'il fondait son indépendance [2]. 2° Nos devoirs envers nos semblables se rapportent à la *justice*, qu'il définit l'observation de la loi, τὸ νόμιμον. Outre les *lois civiles*, il reconnaissait des lois *non écrites*. Ce sont celles qui règnent en tout pays: ces lois sont *divines*, et ceux qui les transgressent ne peuvent éviter la punition de leur crime [3]. En général, il recommande, pour arriver à la *vertu*, et, par suite, au *bonheur*, la *connaissance de soi-même* et le *courage de maîtriser ses passions* [4]. 4° A ses yeux le fondement de toute vertu est la *piété*, εὐσέβεια. Un homme pieux, c'est celui qui sait le culte légitime que l'on doit rendre aux dieux : mais, suivant Socrate, la meilleure manière de les honorer dignement, c'est de se conformer à cette réponse de l'oracle de Delphes, consulté sur ce sujet : *Suivez les lois de votre pays* [5] — En *esthétique*, il ne séparait pas le *bon* du *beau :* « Tout ce qui est bon, dit il, est beau par la même raison. La vertu n'est pas bonne dans une occasion et belle dans une autre. Les pro·

[1] *Phédon, Gorgias, République*, liv. X.
[2] Xénoph., *Mémoires*, liv. I, ch. II et V ; — IV, ch. V.
[3] *Ibid.*, liv. IV, ch. IV.
[4] Xénoph., *Mémoires*, liv. IV, II ; — II, I.
[5] *Ibid.*, liv. IV III et VI.

portions qui constituent la beauté du corps humain en font aussi la bonté [1]. »

POLITIQUE.

En *politique*, il mettait une grande différence entre la *royauté*, βασιλεια, et la *tyrannie*, τυραννίς : la première est selon les lois, l'autre, suivant le caprice de celui qui gouverne. Il distinguait l'*aristocratie*, c'est-à-dire une république gouvernée par les amis des lois ; la *ploutocratie*, celle où dominent les riches ; et la *démocratie*, celle où tout le peuple partage la puissance [2]. Il blâmait l'élection des magistrats par la voie du sort, disant que c'était une absurdité qu'une fève décidât du choix des chefs de la république, tandis que l'on ne voudrait pas tirer au sort un pilote, un architecte, un joueur de flûte, ou d'autres semblables artistes dont les fautes seraient bien moins préjudiciables que celles des magistrats [3].

Conclusion. — D'après l'exposition qui précède, les *caractères de la révolution philosophique* qui a Socrate pour auteur peuvent se résumer ainsi : 1° la ruine de la sophistique, en ridiculisant les sophistes, et en leur arrachant à eux-mêmes l'aveu de leurs erreurs ; 2° la substitution d'une direction toute morale et psychologique aux études purement spéculatives sur des matières obscures. Pour obtenir ce résultat, les moyens mis en œuvre par Socrate sont : 1° une rare habileté pour se plier à tous les caractères et pour se prêter à tous les tons ; 2° sa méthode.

II. Écoles de la philosophie grecque, depuis Socrate jusqu'à la fin de l'école d'Alexandrie.

Socrate eut un grand nombre de disciples, dont les uns conservèrent sa doctrine sans altération, tandis que les autres furent les fondateurs de diverses écoles qui, tout en

[1] Xénoph., *Mémoires*, III, VIII.
[2] *Ibid.*, IV, VI.
[3] *Ibid.*, I, II.

gardant plus ou moins de la philosophie socratique, revêtirent chacune un caractère propre et original. On compte parmi les premiers : XÉNOPHON d'Athènes, né vers 450 ; c'est lui qui a le mieux fait connaître à la postérité la vie et les doctrines de Socrate, principalement dans les ouvrages suivants : les *Mémoires sur Socrate,* ou *Entretiens mémorables de Socrate,* 'Απομνημονεύματα, l'*Apologie*, le *Banquet* et l'*Économique* : on peut juger par les paroles que Xénophon met dans la bouche de Cyrus mourant, quels étaient ses propres sentiments sur la nature de l'âme et sur sa destinée après cette vie [1] ; SIMON, corroyeur chez lequel Socrate allait philosopher ; ESCHINE, qui lutta toute sa vie contre la misère : ces deux philosophes avaient composé des dialogues dont Diogène Laërce nous a conservé les titres ; le Thébain CÉBÈS, dont il nous reste un dialogue intitulé : *Tableau de la vie humaine ;* PHÉDON, qui alla fonder en Péloponèse, à Élis sa patrie, l'école dite *Éliaque,* école nommée aussi *Érétriaque,* parce que plus tard elle fut transférée à Érétrie, en Eubée, par MÉNÉDÈME, qui étaitde cette ville. Cette école conserva la doctrine de Socrate sans aucune altération notable que nous sachions. Elle nous est, du reste, fort peu connue. — Après la mort de Socrate, et par suite de la dispersion de ses disciples, on vit bientôt se former plusieurs écoles en divers lieux : l'école *Éliaque* dont on vient de parler, l'école *Cynique,* l'école *Cyrénaïque*, l'école *Mégarique* et l'*Académie.* Le chef de l'Académie fut le maître d'Aristote, fondateur de l'école *Péripatéticienne.* Un peu plus tard, on vit naître, sous diverses influences, l'école d'*Épicure* et celle de *Zénon.* En même temps se développèrent plusieurs mouvements *sceptiques*, et finalement la philosophie grecque, se combinant avec le génie oriental, produisit l'*éclectisme alexandrin*, qui aboutit au *mysticisme.*

[1] *Cyropédie,* VIII, 47.

§ I. *École cynique.*

ANTISTHÈNE, Athénien, fut le fondateur de l'école *cynique*. Fidèle à la *direction morale* de la philosophie socratique il prit pour principe que le souverain bien de l'homme consiste dans la *vertu*. Il faisait consister la vertu dans une orgueilleuse indépendance de toutes les choses extérieures: de là son mépris, non-seulement pour les richesses, la volupté et les honneurs, mais encore pour les convenances sociales et les usages les plus respectables. De ces principes résultait un système de vie extrêmement simple, qu'Antisthène appelait *vivre selon la nature*. Les théories scientifiques n'étaient à ses yeux que de vaines subtilités, par la raison que les essences des choses ne peuvent point se définir. Il composa cependant un grand nombre d'écrits: il ne nous en reste que deux discours. Renonçant à tout ce qui n'était pas absolument indispensable, il n'avait pour vêtement qu'un pauvre manteau, et toute sa richesse consistait en un bâton, une besace contenant des aliments grossiers, et un vase pour puiser de l'eau. Socrate n'approuvait pas cet excès de rigorisme : « Antisthène, lui dit-il un jour, j'aperçois ta vanité à travers les trous de ton manteau [1]. » Les philosophes de l'école d'Antisthène furent appelés *cyniques*, et leur philosophie *cynisme*, soit à cause de leur critique mordante et de leur mépris des bienséances qui les firent comparer au chien, soit du gymnase appelé *Cynosarge*, que leur maître, après la mort de Socrate, avait choisi pour y donner des leçons. On peut remarquer sur Antisthène ce témoignage de Cicéron [2] : « Antisthène, dans son traité de *Physique*, dit qu'il y a plusieurs dieux populaires, mais qu'il n'y a qu'un Dieu naturel; » ce que Lactance [3] interprète dans un sens orthodoxe.

[1] Diog. Laërt., VI, 8.
[2] *De nat. deor.*, I, XIII.
[3] *Inst. div.*, I, 5.

Diogène le Cynique était né à Sinope, ville de Paphlagonie, vers l'an 414. Il fut banni de sa patrie avec son père pour crime d'altération de la monnaie, et se retira à Athènes, où il parvint à force de persévérance à se faire accepter d'Antisthène pour disciple. Il exagéra encore les maximes et surpassa les singularités de son maître. Il enseigna à son tour dans Athènes, s'occupant exclusivement de *morale*, et méprisant toute *science spéculative*, à l'exemple d'Antisthène. L'auteur des *Vies des plus illustres philosophes* [1] nous a conservé un grand nombre d'anecdotes, de saillies originales, et aussi de maximes d'une véritable philosophie, qui prouvent jusqu'à quel point Diogène méprisait ce que les hommes ont coutume de rechercher avec le plus d'ardeur. Cependant, si l'on examine de près ses actions, on s'aperçoit bientôt que son austérité était bien plutôt l'effet de l'orgueil que d'une véritable sagesse. Admis un jour chez Platon, il salissait de ses pieds un tapis précieux, en disant : « Je foule aux pieds le faste de Platon. — Oui, reprit celui-ci, mais par une autre espèce de faste. » Platon disait de lui : « C'est Socrate en délire. » Il s'appelait lui-même κύων, chien.

On cite encore parmi les cyniques Cratès de Thèbes, disciple de Diogène ; Ménippe de Phénicie, et quelques autres moins connus. On rapporte que Cratès, pour montrer son mépris des richesses, vendit ses biens et en distribua le prix à ses compatriotes [2] ; Ménippe avait composé des satires mêlées de prose et de vers, d'où est venu plus tard le nom de *satire Ménippée*.

§ II. *École cyrénaïque.*

Aristippe de Cyrène, colonie grecque en Afrique, florissait vers 380. Tout en faisant, ainsi que Socrate, consister la philosophie presque exclusivement dans la morale, il s'écarta de son maître en proposant pour but à

[1] Diog. Laërt., VI
[2] Diog. Laërt., VI, 87.

l'homme le *plaisir*, et en ne mettant la vertu qu'en seconde ligne. Il enseignait que si l'homme pratique la *vertu*, ce n'est que *par intérêt*. Son principe moral le conduisit à n'admettre d'autre source de la connaissance que la sensation. On croit qu'ARÉTÉ, sa fille, lui succéda dans l'enseignement. ARISTIPPE-MÉTRODIDACTE, ainsi nommé parce qu'il fut instruit dans la philosophie par sa mère Arété, ne fit que développer les idées de son aïeul. — THÉODORE de Cyrène, surnommé l'*Athée*, disciple du second Aristippe, composa un système complet d'*indifférence morale* ; puis, déduisant les conséquences sceptiques de la psychologie de ses prédécesseurs, il refusa toute *objectivité* à nos perceptions. Selon lui, l'homme n'est sûr que de ses sensations, et les objets extérieurs ne sont peut-être que des apparences. Les Athéniens le bannirent de leur ville. HÉGÉSIAS, qui enseignait à Alexandrie, admettait aussi l'indifférence morale, et, de plus, il pensait que le bonheur ne peut être atteint par notre nature et que par conséquent la mort est préférable à la vie, d'où lui est venu le surnom de Πεισιθάνατος. Il arriva même que, par suite de ses leçons, plusieurs de ses auditeurs se donnèrent la mort [1]. ANNICÉRIS de Cyrène chercha à faire prévaloir, sur les plaisirs des sens, les *jouissances de l'esprit*. Par là, le système cyrénaïque se rapproche davantage de l'enseignement d'Épicure.

Les *Cyniques* embrassèrent un rigorisme bizarre, mais supposant de la force d'âme ; les *Cyrénaïques*, au contraire, se dégradèrent par la mollesse de leurs mœurs. Cette secte se fondit bientôt dans celle d'*Épicure*, tandis que l'école cynique fut, à certains égards, une préparation du *stoïcisme*.

§ III. *École mégarique.*

EUCLIDE de Mégare, qui florissait vers 400 avant J.-C., avait étudié la philosophie de l'école d'Élée, avant de

[1] Cic., *Tuscul.*, I, XXXIV.

s'attacher à Socrate. Après la mort de Socrate, il fonda à Mégare une école qui devait être, du moins dans la pensée de son fondateur, une continuation partielle des doctrines d'Élée modifiées par l'influence socratique. Euclide admit avec les Éléates l'*unité* absolue comme unique réalité, mais il la considéra surtout sous le point de vue moral : pour lui, l'être absolu fut le *bien absolu*. Le bien est un, *ἓν τὸ ἀγαθόν*, quoiqu'on lui donne des noms divers [1]. Le souverain bien, c'est ce qui est un, toujours semblable à lui-même, toujours le même [2]. Un des principaux caractères de cette école, c'est sa dialectique subtile, qui lui fit donner le surnom d'*Éristique*, du grec *ἔρις*, dispute. Ces subtilités paraissent avoir eu pour but d'embarrasser les philosophes empiriques, et particulièrement Aristote.

Eubulide de Milet, et son disciple Alexinus d'Élis, ne sont connus que par leurs arguments captieux : le *menteur*, le *tas* ou *sorite*, le *cornu*, le *chauve* [3], etc. Voici à peu près de quelle manière était conçu le *chauve* : Un cheveu de moins ne fait pas une tête chauve, ôtons donc ce cheveu ; un cheveu de moins ne fait pas une tête chauve, ôtons cet autre, et ainsi de suite, de telle sorte que l'on ôtait un à un tous les cheveux de la tête, sans pouvoir la rendre chauve. Voici le *menteur* tel qu'on le lit dans Cicéron [4] : « Si vous dites que vous mentez et que vous disiez la vérité, vous mentez ; or vous dites que vous mentez et vous dites la vérité : donc vous mentez. » Ce qui fait le captieux de cet argument, c'est qu'il semble que l'on mente et que l'on dise la vérité en même temps. Il faut compter encore dans cette école Diodore, surnommé *Cronos*, dont on cite quelques objections contre la réalité du mouvement, et Stilpon de Mégare, philosophe austère qui faisait consister

[1] Diog. Laërt., II, 106.
[2] Cic., *Acad.*, II, XLII.
[3] Diog. Laërt., II, 108, *Euclide*.
[4] *Acad.*, II, XXX.

le souverain bien dans l'impassibilité de l'âme, *animus impatiens* [1].

On a vu, par ce qui précède, que si les Cyniques et les Cyrénaïques portaient surtout leur attention sur la *morale*, les Mégariques, auxquels on peut joindre, à certains égards, les Érétriaques, s'occupaient davantage de la partie *métaphysique*.

§ IV. *École platonicienne ou Académie.*

PLATON, que le caractère de grandeur qui distingue sa philosophie a fait surnommer le Divin, naquit à Athènes ou dans l'île d'Égine, l'an 430 ou 429 avant Jésus-Christ. Il était fils d'Ariston et se nommait Aristoclès ; mais, à ce que l'on croit communément, son maître de palestre lui donna le nom de *Platon* à cause de la largeur de ses épaules, et ce nom lui est resté. Son génie philosophique se développa principalement par ses rapports intimes avec Socrate, dont il suivit les entretiens pendant huit années. Après la mort de Socrate, il se retira à Mégare chez Euclide. Ce fut vers ce temps-là qu'il entreprit de longs voyages, à l'imitation des anciens philosophes. Il visita la Grande-Grèce, et y fréquenta quelques pythagoriciens célèbres, Archytas et Philolaüs ; en Égypte, il se fit initier aux doctrines secrètes des prêtres de Saïs ; à Cyrène, il se perfectionna dans les mathématiques sous Théodore le Géomètre. De retour à Athènes, il ouvrit une école de philosophie dans un gymnase situé près de la ville et nommé *Académie*, du nom d'un de ses anciens possesseurs : c'est de là qu'est venu à l'école de Platon le nom d'*École académicienne* ou *Académie*. On connaît ses relations avec les deux Denys, tyrans de Syracuse, auxquels il ne put inspirer l'amour de la sagesse. Il avait ordinairement de nombreux auditeurs : la beauté de son génie et la douceur de son caractère attiraient en foule à ses leçons.

[1] Senec., *Ep.* IX.

Il nous reste de Platon trente-cinq traités, sous la forme de *dialogues*, y compris l'Apologie de Socrate, treize lettres et quelques pages sous le titre de *Définitions*. L'authenticité de quelques-uns de ces écrits a été contestée. Dans les dialogues, les principaux interlocuteurs sont ordinairement Socrate et le philosophe qui donne son nom au dialogue. Parmi ces dialogues, on distingue particulièrement le *Phédon*, ou de l'âme : Platon y raconte la mort de Socrate, et y disserte sur la nature de l'âme et sur son immortalité; la *République*, qui est, dans la pensée de l'auteur, l'exposition d'un État parfait, où régnerait la justice avec l'unité et l'égalité ; les *Lois*, où il trace le plan d'un État qui s'éloigne le moins possible de l'idéal de la *République ;* le *Timée,* qui est comme un traité de cosmogonie ; le *Gorgias*, ou de la rhétorique ; le *Théétète,* ou de la science, et plusieurs autres. Les leçons de Platon offraient un mélange des opinions de Pythagore, d'Héraclite et de Socrate, et aussi de ce qu'il avait appris chez les Égyptiens. Il doit beaucoup à l'école de Pythagore pour les idées, et à Socrate pour la morale et la politique; il tient, pour ainsi dire, le milieu entre ces deux philosophes, *quasi Pythagoram inter Socratemque medius*[1]. Mais son génie a su marquer d'un caractère d'originalité ce qu'il a emprunté aux autres, et combiner en un harmonieux système les éléments les plus divers. Le style de Platon, suivant la remarque d'Aristote, tient de la poésie et de la prose, ce qui, joint à l'absence de forme systématique, rend assez difficile l'intelligence exacte de sa philosophie. Le système de Platon embrasse toutes les branches de la philosophie : la psychologie, la théodicée, la morale, la dialectique.

PSYCHOLOGIE, THÉORIE DES IDÉES.

L'âme humaine est douée de la faculté de sentir et de celle de penser. Par la faculté de sentir, l'âme éprouve des sensations ; mais les sensations n'offrent rien de nécessaire

[1] Euseb., *Præp. evang*. XIV, v, *ex Numenio*.

ou d'immuable, ni en elles-mêmes, ni dans le terme auquel elles correspondent; elles sont variables et relatives à l'individu qui les éprouve. Par la faculté de penser, l'âme, en généralisant, se forme des notions qui résument toute une classe de sensations, par exemple : la douceur, l'amertume, la dureté, etc. Par cette même faculté de penser, l'âme perçoit les phénomènes de son propre être et ceux des objets extérieurs ; mais tous ces faits appartiennent également à l'*ordre variable et relatif*. S'il n'y avait dans l'âme humaine que des sensations, que des notions sensibles et des perceptions, il n'y aurait point de base pour une affirmation absolue, c'est-à-dire pour une affirmation qui repose sur *quelque chose de nécessaire et d'invariable ;* dès lors l'esprit humain serait réduit au scepticisme sur la réalité des choses, puisqu'il n'y aurait rien de stable dans la pensée humaine. Mais il n'en est pas ainsi pour l'esprit humain : il y existe en effet certaines notions propres à la raison et innées dans l'âme, où elles sont comme la base de toute pensée. Elles résident dans l'âme antérieurement à toute perception particulière. C'est là ce que Platon appelle les *Idées*, ἰδέαι, εἴδη, types ou modèles des choses, et principes de connaissance qui constituent *la raison*, laquelle a pour objet l'invariable, l'*être en soi*, τὸ ὄντως ὄν. Ainsi, par exemple, supposez que tous les triangles qui existent dans la nature soient anéantis, les propriétés, l'idée du triangle, n'en subsistent pas moins invariablement. Supposez qu'il ne se fasse jamais une action juste, la justice n'en est pas moins une vérité immuable. Nous rapportons mentalement aux idées, comme aux types éternels des choses, l'innombrable variété des objets individuels, de telle sorte que les connaissances que nous en acquérons ne sont pas réellement produites, mais seulement excitées et développées en nous par l'expérience. Les idées se montrent à l'âme à mesure qu'elle aperçoit les *copies* faites à leur image, ὁμοιώματα, dont se compose l'univers visible ; ces idées sont pour l'âme comme le souvenir d'une existence antérieure à notre état présent. C'est là ce qu'on appelle la

réminiscence platonicienne, ἀνάμνησις. — Mais ce n'est pas tout. Il est vrai, sans doute, que les idées sont gravées naturellement dans notre âme ; cependant elles n'y ont pas proprement le caractère du nécessaire et de l'absolu : elles y sont mêlées à la pluralité des notions sensibles et particulières, elles n'y sont que comme un reflet des idées prises en elles-mêmes, et la raison humaine n'est qu'une *image* de *la raison divine*, λόγος θεῖος. Au lieu donc de s'arrêter à observer dans l'âme les idées et leurs rapports, soit entre elles, soit avec les choses sensibles, il faut s'élever des objets extérieurs et des idées humaines à leurs types incorruptibles et éternels comme Dieu, qui a formé toutes choses d'après le modèle des idées. Le but de la raison doit donc être de dégager les idées proprement dites, du variable et du sensible, et par conséquent l'instrument de toute bonne philosophie, c'est l'*abstraction :* aussi l'abstraction est-elle le procédé dominant de la philosophie platonicienne [1]. Platon, au septième livre de la *République*, présente sa théorie des idées sous une forme allégorique. Ce monde visible nous y est montré sous l'emblème d'une prison souterraine, et le captif qui sort de la prison pour passer à une région supérieure, et dont les yeux s'ouvrent à un spectacle nouveau, c'est l'âme qui s'élève à la source de l'intelligence et de la vérité.

Platon considère l'âme comme un principe actif; il la définit : une substance qui a la faculté de se mouvoir elle-même [2]. L'âme n'est rien de visible, ni qui ait une forme quelconque : οὐχ ὁρατόν, ἀειδές [3]. Il distingue dans l'âme la partie raisonnable, νοῦς, et la partie déraisonnable ou animale, ἀλογιστικὸν, ἐπιθυμία, unies ensemble par un intermédiaire, le θυμός [4]. Il y a donc, selon lui, une triplicité dans l'âme humaine, de même que dans l'âme du monde, comme on le verra ci-après p. 546, note I. Il distingue aussi assez

[1] *Phédon*; *Républ.*, VI et VII ; *Timée*.
[2] Les *Lois*, liv. X.
[3] *Phédon*.
[4] *République*, liv. IV; *Timée*

nettement les trois facultés de connaître, de sentir, de vouloir. — Pour Platon l'âme est *immortelle*. Dans le *Gorgias*, Platon, parlant du sort réservé au vice et à la vertu, reconnaît que la vertu trouvera dans un autre monde les récompenses qu'elle mérite, et le vice, les châtiments qui lui sont dus. Parmi les coupables punis par la justice divine, les uns endureront des peines qui leur seront utiles pour les purifier, tandis que les plus criminels sont destinés, par leur douloureuse éternité, πάσχοντας τὸν ἀεὶ χρόνον, à servir d'épouvantail et d'exemple aux autres. On trouve, dans le *Phédon* et dans le dixième livre de la *République*, diverses preuves de l'immortalité de l'âme. Voici plusieurs de ces arguments ; d'abord du *Phédon :* 1° Nos connaissances actuelles ne sont que des réminiscences, puisque quand on nous interroge nous sommes en état de répondre sur certaines vérités que nous n'avons pas apprises en cette vie : il suit de là que nous existions déjà avant ce qu'on appelle la naissance ; dès lors, pourquoi ne continuerions-nous pas d'exister après la mort? 2° Pour que l'âme dût périr avec le corps, il faudrait qu'elle pût se dissoudre comme lui, mais l'âme, de sa nature, est simple, indissoluble, toujours la même: elle ne doit donc point périr. 3° C'est l'âme qui donne la vie au corps ; au moment de la mort, c'est la vie qui quitte le corps, et l'âme demeure, après sa séparation, ce qu'elle est de sa nature, c'est-à-dire vivante. L'âme, constituant la vie, exclut essentiellement le contraire de ce qu'elle constitue, savoir, la mort. De la *République* [1] : 4° Tout ce qui meurt se détruit par son mal propre et essentiel. L'ophthalmie est le mal des yeux, la maladie est le mal de tout le corps, la nielle est le mal du blé, etc. Le mal de l'âme, c'est le vice ; de sorte que l'âme ne pourrait mourir que par là. Cependant il est de fait que le vice ne tue pas l'âme : bien moins sera-ce un mal étranger qui la fera périr.

THÉODICÉE ET COSMOLOGIE.

Les diverses branches de la philosophie de Platon se rat-

[1] Xe livre.

tachent à sa théorie des idées. Dieu renferme en lui toutes les idées; Dieu, c'est la vérité absolue, c'est la bonté, la sagesse, la justice absolue, etc. L'Éternel, ayant donné naissance au monde, voulut le rendre plus semblable à son modèle. La nature du modèle était éternelle, et le caractère d'éternité ne pouvait s'adapter entièrement à ce qui a commencé : Dieu résolut donc de faire une image mobile de l'éternité, *εἰκῶ κινητήν τινα αἰῶνος* : c'est ce que nous appelons *le temps*. Mais quant à l'éternelle essence, nous avons tort de dire : Elle fut, elle est, elle sera : *elle est*, voilà ce qu'il faut dire en vérité. L'ordre qui règne dans le monde ne permet pas de douter qu'il soit l'effet d'une cause souverainement intelligente; il est donc visible qu'il y a un Dieu auteur du monde, un Dieu qui a donné la forme à la matière brute ou au chaos. Dieu, ayant formé le monde, y mit une âme pour l'animer et le diriger, de sorte que le monde est un immense animal, que l'*âme universelle* rend vivant [1]. Cette âme, bonne primitivement, est viciée par son contact avec la matière; il en est de même des âmes humaines, faites sur le modèle de l'âme du monde. La science de Dieu est infinie, et sa *providence* s'étend à tout; on ne peut lui imputer l'existence du mal, qui ne provient que de la matière [2].

MORALE ET POLITIQUE.

La loi morale, selon Platon, est le rapport de l'homme à Dieu. C'est l'effort de l'âme pour atteindre, selon son pouvoir, à la ressemblance avec Dieu, ὁμοιωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν [3],

[1] Voici, selon Platon (*Timée*), comment Dieu constitua cette âme : « De l'essence indivisible et toujours la même, et de l'essence divisible et variable des corps, il forma une troisième espèce d'*essence intermédiaire*, *ἐν μέσῳ οὐσία*, participant à la fois de la nature du *même*, *ταὐτοῦ*, et de celle de l'autre, *θατέρου*. Puis, prenant ces trois essences, il en fit un mélange qu'il divisa, selon des proportions numériques, en autant de parties qu'il convenait ; de sorte que chacune de ces parties fût composée du *même*, de l'*autre* et de l'*essence intermédiaire*.

[2] *Timée; République*, liv X.

[3] *Théétète*.

c'est l'accord des actions avec la raison. La vertu comprend quatre éléments : la *sagesse*, le *courage*, la *tempérance*, la *justice*, ou les quatre vertus cardinales, par lesquelles on s'élève au-dessus des intérêts sensibles[1]. — La politique de Platon se lie intimement à sa morale : il tend à faire dominer les principes de la morale sur les intérêts. Sa politique n'est rien autre chose que l'application de la loi morale à une réunion d'hommes. La *République*, ou le traité *du Juste*, a pour but d'établir l'aristocratie, c'est-à-dire, selon l'étymologie du mot, l'autorité de ce qu'il y a de meilleur dans l'homme comme dans l'État : dans l'homme l'empire de la raison, et dans l'État le gouvernement des meilleurs citoyens. La cité qu'il imagine se compose des magistrats, des guerriers et du peuple, ou, suivant l'expression de Socrate, des bergers, des chiens et du troupeau ; les magistrats doivent gouverner, de même que dans l'homme, qui est un petit monde, la raison doit dominer sur l'irascible et le concupiscible. Dans le *Politique*, ou *de la Royauté*, c'est la monarchie absolue qui paraît lui plaire ; contradiction que l'on explique en disant qu'ayant été témoin à Athènes des abus du gouvernement républicain, il écrivit le *Politique*, et qu'après avoir vu la tyrannie en Sicile, il écrivit la *République* et les *Lois*. On a généralement regardé la république de Platon comme une *utopie* dont la réalisation ne serait possible que dans un monde où les hommes seraient tout différents de ce qu'ils sont dans celui-ci. Il y propose la communauté des biens et des personnes.

DIALECTIQUE.

La *dialectique* de Platon est le procédé par lequel l'esprit s'élève des choses sensibles aux idées proprement dites. Platon paraît avoir été le premier philosophe grec qui ait distingué nettement les deux méthodes, l'*analytique* et la *synthétique*. Platon emploie ordinairement la première dans ses écrits ; mais on peut croire, d'après la nature de sa

[1] *Républ.*, IV.

philosophie, qu'il faisait usage de la seconde dans les opérations intérieures de son esprit et dans l'enseignement des sujets les plus relevés. Pour ce qui est proprement de la *logique,* on doit à Platon, dans cette partie de la philosophie fondée en quelque sorte par Aristote, un premier aperçu des lois de la pensée, des règles de la proposition et de la preuve. Platon attachait aussi une grande importance aux *définitions*.

Platon évita les écueils de la philosophie d'Élée, en admettant comme notion primordiale, comme base nécessaire de toute science, la double existence de l'absolu ou de l'infini et celle du fini. Les tendances de sa philosophie sont vers l'*idéalisme*, mais il en évita les extrêmes conséquences. Ce philosophe mourut l'an 348 avant J.-C., âgé de quatre-vingt-un ans.

Les premiers successeurs de Platon enseignèrent sa vraie doctrine, sauf quelques légères modifications. Ce furent SPEUSIPPE d'Athènes, son neveu et son successeur immédiat dans l'Académie ; XÉNOCRATE de Chalcédoine, qui professa nettement l'immatérialité de l'âme, *mens nullo corpore, expers corporis animus*[1]; POLÉMON, jeune débauché athénien, retiré du vice par les leçons de Xénocrate, et plus tard son successeur ; CRATÈS d'Athènes, successeur de Polémon, et CRANTOR de Soles en Cilicie, auteur d'un traité *de Luctu*, dont Cicéron disait[2] que c'était un petit livre d'or, *aureolus*. On parlera plus tard de la *Nouvelle Académie*.

§ V. *École péripatéticienne ou le Lycée.*

Du sein de l'Académie sortit l'école péripatéticienne, fondée par ARISTOTE, né à Stagire, ville de Macédoine, l'an 384 avant J.-C. Ce fut son père, Nicomaque, médecin du roi Amyntas, père de Philippe, qui le dirigea dans ses premières études. Aristote se rendit à Athènes à l'âge de dix-sept ans, et s'y mit au nombre des disciples de Platon, dont il suivit

[1] Cic., *Acad.*, II, XXXIX ; I, XI.

[2] *Acad.*, II. XLIV.

les leçons pendant vingt ans ; mais, dans la suite, il substitua une nouvelle doctrine à celle de l'Académie. Il fut appelé à la cour du roi Philippe, pour y faire l'éducation d'Alexandre, alors âgé de quinze ans. Plus tard Alexandre étant monté sur le trône, Aristote le suivit dans une partie de ses expéditions, et revint en Europe avec une ample collection de matériaux qu'il avait rassemblés pour écrire l'*Histoire des animaux*. Il se fixa à Athènes, et y fonda une école qui fut nommée *péripatéticienne*, parce qu'il donnait ses leçons dans une promenade publique, qu'on appelait le *Lycée*, et dont le nom servit depuis à désigner son école. Au rapport d'Aulu-Gelle [1], Aristote avait une double doctrine : l'une *acromatique*, qui ne s'adressait qu'à des auditeurs choisis ; l'autre *exotérique*, destinée à toute sorte d'auditeurs, sans exception. On sait que le même usage a été attribué à Platon. Aristote ne publia pas lui-même ses écrits, mais il les légua par testament à Théophraste, son disciple. Ces écrits, ainsi que ceux de Théophraste, laissés par ce dernier à Nélée de Scepsis, tombèrent ensuite, à ce qu'il paraît [2], par héritage, entre les mains de gens ignorants, qui les laissèrent dans l'oubli jusqu'à l'époque où ils en furent tirés par Apellicon de Técs, qui les acheta et en fit faire une copie, tout en ayant soin de réparer ce qui avait été endommagé. Malheureusement les copies ne suppléèrent pas toujours d'une manière exacte aux originaux. Sylla, après la prise d'Athènes, s'empara de la bibliothèque d'Apellicon, et la fit transporter à Rome, où Andronicus de Rhodes, le onzième successeur d'Aristote dans l'école du Lycée, publia les écrits du maître, après y avoir ajouté des tables et des sommaires. Jusque-là ces livres étaient peu connus du public; et les anciens péripatéticiens, successeurs de Théophraste, n'avaient à leur disposition que ceux dont il avait pu être tiré copie primitivement, ou qui ne se trouvaient pas renfermés dans la collection dont on vient de parler.

[1] *Nuits attiq.*, XX, v.

[2] Strabon, XIII ; Plutarque, *Vie de Sylla*.

Aristote a été peut-être le plus savant homme de l'antiquité, si l'on en juge par l'étonnante variété des sujets qu'il traite et par l'érudition qui caractérise la plupart de ses écrits. Les principaux d'entre les ouvrages d'Aristote parvenus jusqu'à nous peuvent se classer ainsi : 1° Logique, ou ceux de ses ouvrages qu'on réunit sous le titre d'*Organum*, et Psychologie, savoir, un traité de l'âme, etc. ; 2° Sciences physiques : huit livres sur la physique, un traité du ciel, trente-huit sections de problèmes, l'histoire des animaux, un traité des plantes ; 3° Métaphysique : quatorze livres ; 4° Sciences morales et politiques : l'Éthique à Nicomaque, la grande Éthique, l'Éthique à Eudème, la Politique ou la République, l'Économique ; 5° Littérature : une rhétorique et une poétique. L'Organum d'Aristote est celui de ses écrits qui a eu le plus de célébrité, et c'est sur cet ouvrage qu'ont été calqués longtemps la plupart des traités de logique.

LOGIQUE ET PSYCHOLOGIE.

Selon Aristote, il y a deux sortes de connaissances : les unes *immédiates*, ou obtenues immédiatement par l'expérience sensible, les autres *médiates*, ou par voie de raisonnement. Nous apercevons, par l'expérience sensible, immédiatement *le particulier*, et médiatement *l'universel* [1]. Or c'est par la logique que nous déduisons les conclusions qui dérivent des connaissances générales auxquelles nous nous sommes élevés d'après l'observation sensible : c'est par la logique que nous distinguons le certain et le vraisemblable. La logique est donc l'instrument de la science, ὄργανον. L'expérience fournit la matière des connaissances, et les procédés logiques en donnent la forme. La logique, renfermant les lois de la démonstration, doit avoir pour base, suivant la remarque d'Aristote, des notions qui ne se démontrent pas [2], sans quoi il faudrait admettre une série infinie de démonstrations.

[1] *Derniers Analyt.*, I, I et II, XIX.
[2] *Derniers Analyt.*, I, II ; *Topiq.*, I, I.

La logique d'Aristote comprend : 1° les *catégories* ; 2° l'*herménéia*, ou l'*interprétation* ; 3° les *analytiques* ; 4° les *topiques* ; 5° l'*argumentation sophistique*. Dans le livre des *Catégories*, Aristote ramène tous les *termes* du langage, et, par là même, toutes les idées, à dix *catégories*, *prædicamenta*, dont l'utilité est de faire mieux distinguer les idées qui sont mêlées et confondues dans les objets. Voici les noms des catégories : ἡ οὐσία, la substance ; τὸ ποσόν, la quantité ; τὸ ποῖον, la qualité ; πρός τι, la relation ; ποῦ, le lieu ; ποτέ, le temps ; κεῖσθαι, la situation ; ἔχειν, la possession ; ποιεῖν, l'action ; πάσχειν, la passion [1]. Aux catégories se rattachent les *catégorèmes*, *prædicabilia*, plus connus sous le nom d'*universaux :* c'est la matière de l'*Introduction aux Catégories*, par Porphyre, ouvrage qui se joint ordinairement à l'*Organum*. Les voici : τὸ γένος, le genre ; τὸ εἶδος, l'espèce ; ἡ διαφορά, la différence ; τὸ ἴδιον, le propre ; τὸ συμβεβηκός, l'accident [2]. Aristote réduit ces termes à quatre, en unissant l'espèce au genre, et il comprend la différence sous la définition : « L'accident, dit-il [3], le genre, le propre et la définition, doivent se trouver toujours dans l'une des catégories ; car les propositions formées par ces quatre éléments expriment ou la substance, ou la qualité, ou la quantité, ou quelque autre catégorie. » Le livre de l'*Herménéia*, ou *Interprétation*, est un traité de la *proposition*, qui est l'interprète du jugement. Dans les *Premiers Analytiques*, Aristote traite du *syllogisme* en général ; dans les *Derniers Analytiques*, du syllogisme démonstratif ou la *démonstration*. Nous ne pouvons rien apprendre, y est-il dit, que par induction ou par démonstration. L'induction se tire de cas particuliers, et la démonstration se tire de principes universels, *d'après l'induction* [4]. Ces livres sont dits analytiques, parce qu'on

[1] *Catégories*, ch. IV.
[2] Voir l'explication de ces termes dans la Psychologie, p. 100.
[3] *Topiq.*, I, IX.
[4] *Derniers Analyt.*, I, XVIII.

y ramène, par l'analyse, le raisonnement à ses principes constitutifs. Les huit livres des *Topiques* traitent du syllogisme topique ou *probable*. Ils sont ainsi nommés, parce qu'ils indiquent les sources ou les lieux d'où l'on peut tirer les arguments probables. Enfin l'*Organum* se termine par le traité des *Arguments sophistiques*, en trois sections, dont la dernière contient un résumé général de la logique. En deux mots, le livre des Catégories a pour objet l'*idée* ; celui de l'Herménéia pour objet le *jugement*, et le reste traite du *raisonnement* ou *syllogisme*.

Dans la question de l'*origine des idées*, et en particulier dans la théorie de *l'universel*, τὸ καθόλου, la pensée d'Aristote est obscure, et elle revêt une forme indécise. Cependant, quoiqu'il fasse dériver, en général, nos idées immédiatement ou médiatement du sensible, on ne doit pas considérer sa théorie comme *absolument sensualiste*, ou *empirique*, dans la rigueur du terme, puisque, même en voulant tout tirer de la sensation, il réserve pour ce qui concerne les *principes*, ἀρχαί, une action tout à fait spéciale à l'*entendement*, νοῦς [1]. — Pour ce qui est de la *nature de l'âme*, Aristote la reconnaît essentiellement distincte de la *matière* du corps ; mais en même temps, comme *forme* ou *entéléchie*, εἶδος, ἐντελεχεία, elle en est inséparable. L'âme est la première entéléchie du corps organisé ; en d'autres termes, elle est le principe actif de la vie. Il y a dans l'homme autant d'entéléchies qu'il y a de fonctions ; mais il y en a une qui les ramène toutes à l'unité : c'est l'entéléchie première, ou l'âme [2]. On dispute encore sur le sens précis de ce mot, et plusieurs croient même que Cicéron le définit mal. Voici, du reste, comment il s'exprime [3] : « Cogitare, et providere, et discere... hæc et similia eorum, in horum quatuor generum inesse nullo putat (Aristoteles). Quintum genus adhibet, vacans nomine, et sic ipsum animum

[1] *Derniers Analyt.*, II, XIX, 8.
[2] *De l'Ame*, II, I.
[3] *Tuscul.*, I, X.

ἐντελεχείαν appellat novo nomine, quasi quamdam continuatam motionem, et perennem. » On a quelquefois accusé Aristote de matérialisme, et il est de fait que son langage n'est pas exempt d'équivoque sur ce point : cependant c'est ce philosophe qui a posé les bases des principales preuves que nous avons de l'unité et de l'indivisibilité de l'âme. Il prouve par l'*unité de la pensée* que l'âme *n'est pas une étendue* [1] ; il tire une preuve de l'unité de l'âme, de ce qu'elle fait *tout entière* ce qu'elle fait et qu'elle souffre *tout entière* ce qu'elle souffre [2]. — Aristote distingue dans l'âme trois *facultés* principales : la *nutritive*, qui est commune à tous les êtres organisés ; la *sensitive*, qui existe dans tous les animaux ; l'*intelligence*, τὸ διανοητικόν, réservée à l'homme [3]. Il distingue encore l'intellect *passif* et l'intellect *actif*. L'intellect passif est, à l'origine, comme une *table rase* [4] : c'est la faculté de penser qui est déterminée à la pensée actuelle par l'intellect actif. L'intellect passif, individuel, est périssable ; mais l'intellect actif, commun à tous, est immortel et éternel : ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον [5].

MÉTAPHYSIQUE ET COSMOLOGIE.

Plusieurs livres d'Aristote qui se trouvèrent classés dans la collection de ses œuvres, sans aucun titre particulier, à la suite des traités de physique, furent désignés ainsi : μετὰ τὰ φυσικά, c'est-à-dire les livres qui viennent après ceux qui traitent des sciences physiques, et c'est de là que s'est formé le mot de *métaphysique*. La métaphysique générale, ou la *philosophie première*, est la science de l'être en soi, la science de l'être absolu. Dans sa *Métaphysique*, Aristote définit d'abord la sagesse ou la philosophie, σοφία,

[1] *De l'Ame*, I, III, 13-15.
[2] *Id.*, I, IX.
[3] *Id.*, II, III.
[4] Ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον. *De l'Ame*, III, V.
[5] *De l'Ame*, III, V et VI.

la science des causes ou des principes ; puis, après avoir exposé l'opinion des philosophes sur les *premiers principes,* il y traite de *notions ontologiques,* comme celles de l'être, de l'unité, de la substance, de la nature, de la puissance, de la perfection, etc., et il s'élève à la notion du premier être, ou Dieu, ὁ Θεός [1] ; il se propose diverses questions, et donne des solutions sur tous ces points. Pour Aristote, le monde est éternel ; mais il est nécessaire qu'il y ait un *premier moteur,* qui ne soit point mû lui-même, τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον [2]. Le moteur éternel, immuable, n'est pas une cause purement physique ; c'est une intelligence, νοῦς, possédant par essence la suprême félicité [3].

MORALE ET POLITIQUE.

Le but final de la vie humaine, c'est le bonheur, εὐδαιμονία; or le bonheur consiste dans la vertu, qui n'est pas autre chose que le bon usage de la liberté, en maintenant l'équilibre entre les passions, et se tenant dans *le milieu,* μεσότης, entre le trop et le trop peu. Ainsi le courage tient le milieu entre la témérité et la timidité ; la libéralité, entre la prodigalité et l'avarice ; la magnanimité, entre une vaine jactance et la pusillanimité [4]. On lui a reproché, à ce sujet, de n'avoir pas fondé directement sa morale sur la loi du *devoir.* Dans sa *Politique,* il pose pour principe l'*utilité*, et, par suite de ce principe, il se déclare pour la légitimité de l'esclavage [5].

Aristote a coutume de débuter, dans la plupart des sujets qu'il traite, par une revue critique des opinions des philosophes qui l'ont précédé, ce qui rend ses ouvrages très-précieux pour l'histoire de la philosophie . Aristote a cherché un milieu entre l'idéalisme et le sensualisme. Il incline

[1] *Métaph.*, XIV, VII.
[2] *Physique,* VIII, VII, 1.
[3] *Phys.*, II, VI; *Métaph.*, XIV, VI et VII ; *Politiq.*, VII, I.
[4] *Ethiq. Nicom.*, I, XIII ; et II, VI ; *Ethiq. Eudem.*, II, III, V.
[5] I, IV-VI.

cependant plus d'un côté que de l'autre, et *une tendance sensualiste* et *empirique* est souvent incontestable dans ses écrits. Ce philosophe mourut l'an 322 avant Jésus-Christ, âgé d'environ soixante-trois ans, à Chalcis, dans l'île d'Eubée, où il s'était retiré, après avoir été obligé de quitter Athènes, comme suspect d'impiété envers les dieux.

Il eut pour successeur dans l'enseignement du Lycée THÉOPHRASTE ou le Parleur divin, ainsi nommé à cause de son éloquence. Théophraste était né dans l'île de Lesbos, environ trois cent soixante-dix ans avant Jésus-Christ. Il avait fréquenté l'école de Platon avant de suivre les leçons d'Aristote. Nous n'avons plus qu'un très-petit nombre des ouvrages qu'il avait composés : ce sont quelques traités d'histoire naturelle et les *Caractères*. Celui des disciples immédiats d'Aristote qui reproduisit le plus fidèlement les doctrines du maître fut EUDÈME de Rhodes, dont l'une des *Éthiques* porte le nom. L'école d'Aristote aboutit promptement au matérialisme Pour DICÉARQUE de Messine, l'âme n'est rien autre chose que la force vitale inhérente au corps ; pour ARISTOXÈNE le Musicien. c'est un accord produit par l'organisme, accord analogue à celui que produisent les cordes d'un instrument [1]. HÉRACLIDE de Pont, dont il nous reste quelques fragments, disciple à la fois de Speusippe et d'Aristote, est compté par quelques-uns comme Platonicien. STRATON de Lampsaque, surnommé le Physicien, disciple et successeur de Théophraste, abandonnant le principe d'Aristote sur le premier moteur, voulut expliquer la formation de l'univers sans l'intervention de la Divinité. On lit de lui dans Cicéron [2] : « Straton ne mérite pas qu'on l'écoute, quand il dit qu'il n'y a pas d'autre Dieu que la nature. » Il mourut vers l'an 270. On peut citer encore DÉMÉTRIUS de Phalère, connu comme orateur et comme homme d'État, et qui fut, dit-on, bibliothécaire à Alexandrie ; HIÉRONYME ou Jérôme de Rhodes, CRITOLAUS de Pha-

[1] Cic., *Tuscul.*, I, x.
[2] *De Nat. deor.*, I, XIII.

sélis, qui fut envoyé en ambassade à Rome par les Athéniens. L'antiquité a souvent parlé de la balance de Critolaüs: « Qui quum in alteram lancem animi bona imponat, in alteram corporis et externa, tantum propendere illam bonorum animi lancem putet, ut terram et maria deprimat [1]. » ANDRONICUS de Rhodes, dont nous avons déjà parlé (p. 519).

§ VI. *École d'Épicure.*

Socrate avait ramené la philosophie à l'étude de la nature humaine ; Platon et Aristote, en partant de la nature humaine, avaient formé un vaste système, comprenant l'homme et le monde ; mais la philosophie ne tarda pas à déchoir de la hauteur où l'avaient élevée ces deux puissants génies. Bientôt les recherches philosophiques semblèrent tendre à se restreindre, et l'on vit les études morales acquérir une prépondérance trop exclusive sur les questions spéculatives. C'est là l'un des principaux caractères de l'épicurisme et du stoïcisme.

ÉPICURE, né à Gargette, bourg de l'Attique, vers l'an 341 avant Jésus-Christ, fut élevé dans l'île de Samos, où son père était allé s'établir, probablement lorsque les Athéniens y envoyèrent une colonie. Son père était maître d'école, et sa mère devineresse, et faisant métier de purifier les maisons en chassant les lutins. Épicure les aida l'un et l'autre dans leur profession. Les ouvrages de Démocrite, lui étant tombés sous la main, éveillèrent de bonne heure son goût pour la philosophie. Bientôt il suivit, à Athènes, les leçons de Xénocrate et de Théophraste. Nausiphane de Téos le dirigea dans l'étude de Démocrite, et lui-même, à l'âge de trente-deux ans, ouvrit à Lampsaque une école qu'il transporta, quelques années après, à Athènes. Epicure enseignait *dans un jardin*, et n'admettait point le public à ses leçons, mais seulement ceux qu'il jugeait dignes de sa con-

[1] *Tuscul.*, V, XVII.

fiance. Il exerçait ses disciples à apprendre par cœur le résumé de ses leçons. Les Épicuriens formaient entre eux une sorte de congrégation; toutefois ils ne mettaient pas, comme les Pythagoriciens, leurs biens en commun, mais chacun payait une partie de la dépense. Il ne reste des nombreux écrits d'Épicure que quelques lettres philosophiques avec un choix de maximes, conservées par Diogène Laërce[1], et des fragments du livre Περὶ φύσεως retrouvés dans les ruines d'Herculanum. La Philosophie d'Epicure se divise en trois parties: la *Canonique*, la *Physique* et l'*Éthique.* La Canonique se joint ordinairement à la Physique comme une introduction, et toutes les deux ne sont pour Épicure que le préliminaire de la Morale; l'Éthique est la partie principale de sa Philosophie.

CANONIQUE ET PHYSIQUE.

Épicure définit la philosophie: l'exercice de la raison dans le but de se procurer une vie heureuse. Or, pour atteindre ce but, il faut dissiper l'ignorance et bien diriger l'emploi de la raison. De là, la nécessité des études psychologiques et physiques; de là, un recueil de règles pour le bon emploi de la raison. Épicure, dans sa *Canonique* contenue au livre intitulé *Canon*, et que l'on peut considérer comme sa logique, distingue trois moyens de parvenir au vrai et au bien: ce sont les *sensations*, les *anticipations* et les *sentiments* ou *passions*. Pour expliquer les sensations, Épicure adopte l'hypothèse de Démocrite: de perpétuelles émissions d'images subtiles s'échappent de tous les corps, et, par leur contact avec nos organes sensibles, produisent la sensation, *αἴσθησις*, accompagnée de la perception ou idée sensible, *ἐπαίσθημα*. De la sensation et de l'idée sensible, l'entendement tire les idées générales qui y étaient en germe, et que, pour cette raison, Épicure appelle des anticipations, *προλήψεις*. Les sensations sont agréables ou désagréables: de là résultent des sentiments ou passions,

[1] Liv. X, 35 et suiv.

τὰ πάθη, qui nous guident quant à ce que nous devons choisir ou éviter. Dans ce système, il n'y a pas d'idées nécessaires et absolues; il n'y a que des idées contingentes et relatives [1].

La *cosmologie* d'Épicure est au fond la cosmologie *atomistique* de Leucippe et de Démocrite : *In physicis.... Democrito adjicit, perpauca mutans* [2]. Il pose à l'origine deux principes de toutes choses : le vide, τό κένον, et les *atomes*, ἄτομοι. Par le vide, il entend l'espace infini, qu'il supposait contenir une infinité de petits corpuscules indivisibles et de différentes formes, appelés *atomes*. Il attribuait aux atomes un double mouvement éternel et nécessaire en lignes droites et *parallèles*, l'un de haut en bas, l'autre de bas en haut, et il y ajoutait que les atomes s'écartèrent insensiblement de la ligne perpendiculaire par un mouvement de *déclinaison ;* c'est ce que Lucrèce appelle : exiguum *clinamen* principiorum [3]. De cette manière, les atomes purent se rencontrer et adhérer ensemble : il s'ensuivit des mouvements de rotation, des mouvements obliques par collision et d'autres, qui firent prendre aux éléments les formes et les directions variées qui se remarquent dans l'univers [4].

Ce système donne lieu aux observations suivantes. Épicure attribue à un *concours fortuit* d'atomes la formation et la conservation de l'univers ; or, 1° il est évident que des œuvres qui portent si visiblement l'empreinte de l'*intelligence*, et qui offrent dans leur ensemble une si merveilleuse harmonie, ne peuvent s'expliquer autrement que par l'action toute-puissante d'un être intelligent et sage, ainsi qu'on le démontre dans la Théodicée. (Voy. p. 342 et suiv., la preuve tirée de l'ordre du monde et les réponses aux objections.)

[1] Diog. Laërt., 29-33.
[2] Cic., *de Finibus*, I, VI.
[3] Liv. II, v. 292.
[4] Diog, Laërt., X, *Epic. à Hérodote.*

2° On oppose aux atomistes plusieurs questions insolubles dans leur système. Si c'était le concours fortuit des atomes qui eût produit l'univers, comment, depuis tant de siècles connus par l'histoire, ce même hasard ne produit-il plus rien ? Comment expliquer que les animaux et les plantes ne se produisent constamment qu'au moyen de germes ou semences ? Comment les atomes se seraient-ils mis en mouvement sans un premier moteur ? (Voy. la preuve de la nécessité d'un premier moteur, p. 339.) Comment, après avoir passé par toutes les combinaisons qu'on suppose, les atomes se sont-ils arrêtés à la combinaison présente, qui n'est pas la dernière, ces combinaisons étant supposées infinies ? Comment le mouvement perpétuel et fortuit des atomes n'aurait-il pas détruit ce qu'il aurait une fois formé ?

3° Le système d'Epicure repose sur des hypothèses arbitraires et même sur des contradictions manifestes, telles que celles-ci, savoir : que les atomes soient à la fois étendus et indivisibles ; que le mouvement en lignes droites et parallèles leur soit essentiel et nécessaire, et que cependant ils aient pu en changer ; qu'une cause inintelligente et fatale ait produit des êtres intelligents et libres, etc.

En présence des faits acquis par l'observation dans toutes les branches des sciences naturelles, le système d'Epicure est devenu aujourd'hui suranné pour les athées et matérialistes eux-mêmes. La régularité et l'appropriation à des fins qui se montrent partout dans la nature, incomparablement mieux connue aujourd'hui que chez les anciens, *excluent absolument toute idée de formation fortuite* (Voir ce qui a été dit là-dessus, p. 348). Aussi ne faut-il pas trop s'étonner que le principal représentant du matérialisme allemand, M. Maleschott, ait pu dire un jour, il y a quelques années [1] : « Ne croyez pas que je sois assez téméraire et assez aveugle pour dénier à la nature un dessein et

[1] Dans un discours prononcé à Turin où il venait d'être nommé professeur.

un but. Ceux dont je partage les idées ne repoussent nullement le τέλος, qu'ils devinent parfois avec Aristote dans la nature. » Et, par une étrange contradiction, le même homme s'arrête à la matière, sans remonter à l'auteur de ce dessein, de ce but, qu'il reconnaît !

Malgré l'athéisme de son système, Épicure admet l'existence des *dieux*, sur cette raison que la nature elle-même en grave l'idée dans tous les esprits. Ces idées des dieux, conformément à sa théorie de la connaissance, doivent être le produit d'objets réels qui nous les communiquent. Ces dieux ne sont pas précisément des corps comme les corps humains ; ce sont des agrégations d'atomes formant des espèces de fantômes sous la forme humaine, qui est la plus parfaite de toutes, mais plus grands que nous. Ces fantômes produisent en nous des impressions analogues à celles que nous recevons dans les songes. Ces dieux vivent dans une complète indifférence à l'égard des choses humaines [1]. Il est visible qu'un théisme de cette sorte diffère bien peu d'un athéisme déclaré. Quant à l'âme humaine, dans un tel système, elle ne peut être que corporelle. Elle est, selon Démocrite, un composé d'atomes ronds et ignés ; Épicure a compris sans doute que cela ne suffisait pas pour rendre raison de la sensation : il en fait donc un je ne sais quoi sans nom, ἀκατονόμαστον [2].

MORALE.

La morale d'Épicure est une conséquence des principes que l'on vient d'exposer. S'il n'y a pas d'autre phénomène primitif que le sensible, la règle morale applicable à des sentiments agréables ou désagréables ne peut être que la recherche des uns et la fuite des autres, dans le but d'arriver au bonheur sensible ou au plaisir, ἡδονή : c'est le système de l'*hédonisme*. Le bonheur que l'on fait consister à

[1] Diog. Laërt., X, *Épic. à Ménécée* ; — Cic., *de Nat. deor.*, I, XVI et seq.

[2] Plut., *de Placitis philosophorum*, l. IV, III ; Stobée, Eclog. *Phys.*

suivre ses passions, ἡδονὴ ἐν κινήσει, est un bonheur dont la jouissance est inquiète et les conséquences amères. Aristippe s'en était tenu à ce bonheur, mais Épicure ne le regardait que comme un bonheur accessoire, qui devait être toujours subordonné au bonheur véritable, lequel résulte de l'*absence de douleur dans le corps* et de la *tranquillité de l'âme*; μήτ' ἀλγεῖν κατὰ σῶμα, μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν : c'est ce qu'Épicure appelle ἡδονὴ καταστηματική. Or, sans vertu, sans sagesse, il n'y a que des plaisirs agités et féconds en tristes conséquences ; la vertu est donc le moyen du bonheur [1]. Le motif de l'utilité personnelle impose donc la vertu. La morale sociale, comme la morale privée, se fonde également sur l'utilité. On objecte à cette morale que tout homme placé entre le devoir et ce qu'il croit être son intérêt, et particulièrement entre le devoir et la mort, sera en droit de suivre l'intérêt : ce qui livre la morale à l'arbitraire, et exclut au fond toute véritable vertu. On peut ajouter encore que cette théorie est contraire à la droite raison, qui nous enseigne que l'homme est tenu de faire le bien comme bien, et d'éviter le mal comme mal, indépendamment du bonheur ou du malheur qui en résultent.

Parti de la sensation comme base unique, l'épicurisme arrive du sensualisme au matérialisme et à l'athéisme ; enfin, en morale, à un égoïsme absolu, qui conduirait légitimement à l'iniquité et au crime. Les épicuriens donnent à leur égoïsme le nom d'impassibilité ou *ataraxie*, ἀταραξία. On a élevé des doutes sur la moralité de la conduite d'Épicure, et il faut bien reconnaître que ces doutes ne sont pas sans fondement. Quoi qu'il en soit, sa doctrine fit des progrès rapides chez les peuples civilisés de l'antiquité ; mais partout où elle pénétra, aux plaisirs de l'âme qu'avait recommandés Épicure, on substitua les plaisirs des sens, en sorte que la propagation d'une philosophie voluptueuse

[1] Diog. Laërt., X, 131 et 136-140.

coïncidant avec tant de principes de dissolution qui se développaient alors dans la société, on ne trouva bientôt plus, presque nulle part, ni mœurs ni vertu.

Épicure eut pour successeur HERMACHUS de Mitylène, qu'il avait désigné lui-même ; puis POLYSTRATE succéda à Hermachus. Entre les nombreux disciples d'Épicure, parmi lesquels il est difficile de rencontrer un nom célèbre, on peut remarquer MÉTRODORE, son ami le plus intime ; COLOTÈS, contre lequel a été écrit un traité de Plutarque : πρὸς Κολώτην ; APOLLODORE, le plus habile de tous, surnommé Κηποτύραννος, ou le Roi du jardin ; DIOGÈNE de Tarse, ZÉNON le Sidonien.

§ VII. *École stoïcienne ou Portique.*

Tandis que l'école épicurienne offrait dans ses résultats le triste spectacle du relâchement de tout lien moral, une autre école à peu près contemporaine, le stoïcisme, formait au contraire une réaction outrée contre les vices d'une société dégénérée. ZÉNON de Citium, dans l'île de Chypre, né vers l'an 350 avant J.-C., était fils d'un riche marchand, qui l'appliqua de bonne heure au négoce. Soit que Zénon ait été jeté par un naufrage sur les côtes de l'Attique ou qu'il y ait été amené par le commerce de son père, c'est vers l'âge de trente ans qu'on le trouve pour la première fois à Athènes. Après avoir employé dix années à suivre les leçons de Cratès le cynique, du mégarique Stilpon, et des académiciens Xénocrate et Polémon, il fonda lui-même une école dans le plus beau portique d'Athènes, appelé le Pœcile, ou simplement le Portique, Στοά : c'est de là que ses disciples furent appelés *stoïciens*, et son école le *Portique*. Zénon introduisit dans le langage philosophique un grand nombre d'expressions nouvelles; et Cicéron dit de lui[1] qu'il a plutôt inventé des mots que des choses. Ce philosophe avait entrepris de lutter contre le scepticisme

[1] *De Finibus...*, III, II.

en fondant un vaste dogmatisme sur les principaux points de la connaissance humaine, et il fut le chef d'une longue suite de moralistes austères, dont les principes contrastaient singulièrement avec la corruption générale. On varie sur le genre de mort de Zénon. Suivant les uns, il mourut épuisé d'années; suivant d'autres, il se laissa mourir de faim. Zénon avait écrit différents traités philosophiques dont on n'a conservé que les titres. Au reste, les principaux philosophes de son école concoururent successivement à former et à développer la doctrine stoïcienne, dans le cours de leur lutte avec les épicuriens et la nouvelle Académie; mais il est difficile de déterminer la part qui doit revenir à chacun d'eux.

Le successeur immédiat de Zénon dans la direction du Portique fut CLÉANTHE, né à Assos en Éolie, dans une condition très-obscure. Il ne nous reste de ses ouvrages que quelques fragments, entre autres un Hymne à l'Être suprême. A Cléanthe succéda CHRYSIPPE de Soles ou de Tarse en Cilicie, né en 280. Il fut surnommé la *Colonne du Portique*, et on a dit de lui : *Ni Chrysippus fuisset, Porticus non esset.* Il s'est rendu célèbre par le nombre extraordinaire de ses écrits. Il est remarquable encore par la subtilité de son esprit et par ses arguments captieux, à la manière de l'école mégarique, puérils même, dans le genre de celui-ci : Si vous parlez de quelque chose, cela vous passe par la bouche; or vous parlez d'un chariot, donc un chariot vous passe par la bouche[1]. On peut compter encore DIOGÈNE *le Babylonien*, qui fut envoyé en ambassade à Rome par les Athéniens avec Carnéade et Critolaüs; PANÆTIUS de Rhodes, qui eut pour disciples Scipion et Lélius, et que Cicéron a particulièrement suivi dans la composition de son traité *des Devoirs*, ainsi qu'il nous l'apprend lui-même[2]; POSIDONIUS d'Apamée, qui établit une école à Rhodes, le même qui, philosophant un jour devant Pompée, malgré un violent accès de goutte, s'écriait dans les moments où la dou-

[1] Diog. Laërt., VII, 187, art. *Chrysippe.*
[2] *De Officiis,* III, II.

leur devenait plus vive : O douleur ! tu as beau faire, je n'avouerai jamais que tu sois un mal; *Sénèque*, *Épictète*, *Marc-Aurèle*, dont il sera fait mention plus tard.

La morale est pour le stoïcisme, comme pour l'épicurisme, la philosophie par excellence, et, ainsi que l'épicurisme, le stoïcisme admet, comme préparation à la *morale*, une *logique* et une *physique* ou *physiologie*, en prenant ce dernier mot dans sa signification la plus étendue.

LOGIQUE ET PHYSIOLOGIE.

Tout commence dans l'âme par la *sensation* accompagnée de *perception* Toute perception primitive résulte d'impressions produites sur l'âme par les objets du dehors, qui y gravent leur image; c'est une *représentation* ou *imagination*, φαντασία, d'où suit l'*intellection*, νόησις. De plus, le stoïcisme admet l'*anticipation* ou *prénotion*, πρόληψις, c'est-à-dire « la conception naturelle de l'universel », ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου, suivant l'expression de Chrysippe. ce qui semble bien être la même chose que la conception *à priori* des modernes. Cependant c'est aux stoïciens surtout qu'appartient la célèbre maxime : *Nihil est in intellectu, quod non priùs fuerit in sensu.* Pour s'expliquer jusqu'à un certain point l'incohérence qui se remarque dans plusieurs parties de la théorie stoïcienne, il faut se rappeler que le stoïcisme s'est formé successivement par les travaux de divers philosophes. — Les conceptions naturelles de l'esprit humain constituent le sens commun, et la droite raison, ὀρθὸς λόγος, est la puissance directrice de la nature humaine, l'*hégémonique*, τὸ ἡγεμονικόν; c'est elle qui distingue les vraies et les fausses représentations, les vraies et les fausses pensées. Or la raison se règle par la *logique ;* et la logique chez les stoïciens, outre la logique proprement dite, calquée sur Aristote, comprend une partie de la psychologie, de la grammaire et de la rhétorique. Chrysippe y réduit les dix catégories aux quatre suivantes : le *sujet*, τὸ ὑποκείμενον; la *qualité*, τὸ ποῖον; la *manière d'être*, τὸ πὼς ἔχον; le *rapport*,

τὸ πρός τι ἔχον [1]. Pour les stoïciens, l'*âme* humaine est un feu qui anime le corps, un esprit doué de chaleur, πνεῦμα ἔνθερμον [2], faisant partie de l'âme universelle ; elle subsiste après la mort, longtemps, mais non toujours : *diu mansuros aiunt animos ; semper, negant* [3]. L'âme du monde, d'où sont tirées les âmes des animaux, ne doit jamais périr [4].

Le monde, selon les stoïciens, est un être vivant et divin comprenant deux principes éternels, savoir : un élément passif, la matière première, ὕλη πρώτη, et un élément actif, intelligent, qui est Dieu. Le dieu des stoïciens n'a pas créé le monde, il l'a seulement formé et organisé. L'intelligence divine, appliquée à la matière, y a mis les lois qui la gouvernent, et c'est Dieu qui est la raison du monde. Les lois du monde sont *nécessaires* comme la raison éternelle : de là le *destin*, le *fatum* des stoïciens, εἱμαρμένη ; mais ce destin n'empêche pas qu'il n'y ait une *providence* pour conduire le monde, κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν [5]. Le stoïcisme n'est donc pas fataliste dans toute la rigueur du terme.

MORALE.

Si la raison est le fond de l'humanité, de la nature et de Dieu lui-même, il s'ensuit que la loi morale par excellence doit être de vivre conformément à la *raison* ou conformément à la *nature*, ζῆν ὁμολογουμένως λόγῳ ou φύσει, attendu que, dans le système stoïcien, la nature s'identifie à la raison [6]. C'est là aussi le sens de la formule latine : *Sequere naturam*. Il résulte de là que toutes nos actions se divisent en deux classes : les unes qui sont conformes à la raison, et

[1] Diog. Laërt., VII, 42-54 art. *Zénon* ; — Plutarque, *de Placitis philosoph*. IV, XI, XII et XXI ; — Simplicius, in *Categ. Arist*

[2] Diog. Laërt., VII, 157 — Plut., *de Placit. philosoph.*. IV, III ; — Cic., *de Nat. deor.*, III, XIV

[3] Cic., *Tuscul.*, I, XXXI.

[4] Diog. Laërt., VII, 156.

[5] *Id.*, VII, 134-150 ; — Cic., *de Nat. deor.*, II, XXII et XXIX.

[6] *Id.*, VII, 86 et 87.

les autres qui n'y sont pas conformes, et que la fin, et par conséquent le souverain bien de l'homme, est la conformité à la raison. D'après cela, la douleur et le plaisir, n'étant ni conformes ni non conformes à la raison, ne sont ni un bien ni un mal. Il suit encore que c'est un *devoir* de pratiquer la justice parce qu'elle est *bonne en elle-même*, c'est-à-dire conforme à la raison. — Les stoïciens ont été conduits à des aberrations singulières par l'exagération de ces principes. Toutes les bonnes actions sont égales les unes aux autres dans la notion abstraite d'être conformes à la raison : de là l'égalité de toutes les bonnes actions, et aussi de toutes les mauvaises, par un raisonnement semblable. La conformité ou la non-conformité à la raison est la mesure unique du bien et du mal ; donc, le sage, c'est-à-dire celui qui se conforme à la raison, possède seul les vrais biens ; lui seul est toujours libre, beau, riche, bon, se suffisant à lui-même, etc. Les maximes fondamentales du stoïcisme parvenu à son développement sont traitées dans un petit écrit de Cicéron intitulé les *Paradoxes*. La plupart, sauf l'exagération, sont susceptibles d'une explication raisonnable. Les voici : 1° Qu'il n'y a d'autre bien que ce qui est honnête ; 2° que la vertu suffit pour le bonheur ; 3° que les fautes sont égales, ainsi que les bonnes actions ; 4° que tout homme sans sagesse est en délire ; 5° que le sage seul est libre et que tous les autres sont esclaves ; 6° que le sage seul est riche.

L'homme vertueux, le vrai sage, doit être exempt de passions : c'est en cela que consiste l'ἀπάθεια du stoïcisme ; mais cette destruction de toute passion doit être poussée jusqu'à l'insensibilité pour les maux d'autrui, si cela est nécessaire, pour se maintenir dans l'imperturbabilité, ἀταραξία. Les règles pratiques du stoïcisme ont été ramenées par Épictète à cette simple formule : ἀνέχου καὶ ἀπέχου, *sustine et abstine*, *supporte et abstiens-toi*. La morale stoïque renferme un vice radical, celui de l'exaltation de l'orgueil humain, et elle se résout définitivement dans l'*égoïsme*. Cet égoïsme est poussé jusqu'au point de s'arroger le droit de

s'ôter la vie, ce qu'ils appellent *αὐτοχειρία*, doctrine préconisée particulièrement par Sénèque; mais on voit, plus tard, qu'Épictète et Marc-Aurèle sont beaucoup moins prononcés en faveur du suicide.

Comme l'épicurisme représente le sensualisme grec dans son expression morale, ainsi le stoïcisme représente l'*idéalisme pratique* poussé aux dernières conséquences de grandeur et aussi quelquefois d'extravagance. Cependant la *psychologie* stoïcienne inclinait à l'*empirisme* comme on l'a expliqué ci-dessus. — Le stoïcisme était une école essentiellement *dogmatique;* aussi, pour soutenir leur dogmatisme contre les attaques de leurs adversaires, les stoïciens sentaient-ils souvent la nécessité de l'appuyer sur des preuves. Par exemple, Cléanthe[1] donne les quatre raisons suivantes de l'existence de la Divinité : 1° la connaissance que l'on peut avoir de l'avenir; 2° l'abondance des choses utiles et agréables que nous offre la nature ; 3° les phénomènes terribles de la nature, tels que la foudre, les tempêtes, les pestes, les tremblements de terre, etc. ; 4° le mouvement réglé du ciel, l'ordre et la variété de l'univers. S'il y a, dit Chrysippe[2], des choses que l'esprit et la puissance de l'homme ne soient pas capables de faire, l'être qui les produit est certainement meilleur que l'homme; cet être, c'est Dieu.

§ VIII. *Scepticisme de Pyrrhon ou Pyrrhonisme.*

Pyrrhon naquit vers l'an 375 à Élis, en Péloponèse, où il exerça d'abord la profession de peintre, mais il abandonna ensuite cet art pour se livrer à la philosophie. Il étudia avec soin les systèmes des différentes écoles, et s'attacha particulièrement à Anaxarque de l'école de Démocrite. N'ayant trouvé dans les divers systèmes qu'un dogmatisme qui lui parut fondé sur des hypothèses, il tomba dans le

[1] Cic., *de Nat. deor.*, II, v.
[2] *Ibid.*, II, vi.

doute et renouvela la philosophie sophistique, combinée toutefois avec une direction morale empruntée à la doctrine de Socrate. Cette école de doute fut nommée *Pyrrhonisme*, du nom de son chef, et *Scepticisme*, de σκέπτομαι (examiner), parce que ses sectateurs faisaient profession de suspendre leur jugement sur toutes les vérités spéculatives. Toute philosophie doit se rapporter à la vertu, et la sagesse est le souverain bien : tel fut l'élément que Pyrrhon reçut de la philosophie socratique. Mais il en conclut l'inutilité de la science et entreprit même d'en démontrer l'impossibilité, se fondant sur ce qu'à toute raison quelconque on peut, selon lui, en opposer une autre d'un poids égal : Παντὶ λόγῳ λόγος ἀντίκειται. De cette opposition de principes, il infère l'incompréhensibilité des choses ou l'*acatalepsie*, ἀκαταληψία. Le sage doit donc suspendre son jugement, et les pyrrhoniens en ont trouvé dix raisons ; ce sont les *motifs d'indécision* ou de suspension du jugement, δέκα τρόποι ἐποχῆς. Une telle philosophie conduit d'elle-même à l'*indifférence* et à l'*impassibilité*, ἀπάθεια[1]. Diogène Laërce raconte à ce sujet diverses anecdotes qui donneraient lieu de conclure que Pyrrhon réalisait dans la pratique, en public du moins, le scepticisme qu'il soutenait en théorie ; par exemple, il ne se détournait pas de lui-même pour éviter un précipice ; il se serait laissé écraser par un chariot plutôt que de s'écarter, si ses amis n'avaient pris le soin de le soustraire au danger ; et autres faits du même genre.

Pyrrhon eut pour disciple et pour ami TIMON de Phliunte, qu'il ne faut pas confondre avec Timon d'Athènes, ou le Misanthrope. Timon de Phliunte ne fit guère que développer la doctrine de son maître. On l'appelle quelquefois Timon *le Sillographe*, à cause de ses poésies satiriques ou Silles, dans lesquels les autres philosophes étaient en général fort maltraités. Il ne paraît pas que Pyrrhon ait laissé d'écrits : quant à Timon, ses ouvrages philosophiques ont péri entièrement.

[1] Diog. Laërt., IX, 70-80, art. *Pyrrhon*; — Cic., *Acad.*, II, XLII.

On ne sait pas positivement si les dix motifs de doute ont été fixés par Pyrrhon ou par Timon. Dans la suite, ils furent reproduits par Énésidème, et le médecin Agrippa en formule cinq autres plus généraux (voy. ci-après, § X), auxquels on peut ramener les dix précédents.

§ IX. *Nouvelle Académie.*

L'école de Platon se désigne sous le nom d'*Académie ancienne*, tant qu'il s'agit de l'époque où ses disciples restèrent fidèles à la doctrine de leur maître, et sous celui de *Nouvelle Académie*, pour l'époque où elle subit des altérations fondamentales. Cette seconde époque se divise elle-même en plusieurs périodes : l'une appelée Académie *moyenne*, et l'autre, proprement *nouvelle* Académie. On fait même quelquefois mention d'une quatrième Académie.

ARCÉSILAS de Pitane en Eolie, né vers l'an 316, fut le fondateur de la seconde ou moyenne Académie. Ce philosophe développa les germes de scepticisme que recélait la doctrine de Platon et de Socrate. S'appuyant sur la contradiction qui se trouve souvent entre les idées et sur l'impuissance des sens, il prétendit que toute vérité est cachée à l'homme, et recommanda le *doute* comme le principe de toute philosophie [1]. Il introduisit dans l'Académie la méthode de la *dispute*, méthode qui n'était pas autre chose qu'un renouvellement, avec modification, de la méthode socratique, qui avait été quelque temps négligée après Socrate. Depuis lors, cette méthode tomba encore en désuétude dans l'Académie [2]. Le but principal d'Arcésilas parait avoir été de combattre le dogmatisme souvent exagéré de Zénon ; mais on peut penser qu'il n'alla pas jusqu'aux dernières extrémités du scepticisme, puisqu'il aurait par là entièrement ruiné le platonisme. Dans la philosophie pratique, il admettait pour règle le principe de la *conformité à la raison.*

[1] Diog. Laërt., IV, 28.
[2] Cic., *de Finibus...*, II, I.

Le plus célèbre académicien de cette époque fut sans contredit Carnéade, Africain, né à Cyrène, vers l'an 215 avant Jésus-Christ, et le quatrième successeur d'Arcésilas. On le regarde aussi comme le chef d'une troisième Académie, désignée spécialement sous le nom de Nouvelle Académie. Il disait que la vérité est entourée de tant de nuages, qu'elle est inaccessible, qu'il n'y a pas de criterium pour la vérité objective, que le vrai ne nous est pas connu, mais seulement le *vraisemblable*[1]. Son scepticisme s'arrête au *probabilisme*, *τὸ πιθανόν*. Carnéade, envoyé en députation à Rome par les Athéniens, s'y fit admirer par l'éloquence de sa dialectique ; mais Caton le Censeur, redoutant la funeste influence d'un homme qui soutenait avec un égal succès le pour et le contre sur les vérités les plus importantes, fit hâter le plus possible son départ. Cicéron a dit de lui [2]: *Nullam unquam in illis suis disputationibus rem defendit, quam non probârit*; *nullam oppugnavit, quam non everterit.* Il est connu pour ses luttes philosophiques contre les doctrines de Chrysippe, et il disait de lui-même : « S'il n'y avait pas eu de Chrysippe, il n'y aurait pas de Carnéade [3].» Clitomaque de Carthage, successeur de Carnéade, exposa, dans des écrits que nous n'avons plus, les arguments sceptiques qu'il avait entendu faire à son maître.

Le dogmatisme et le scepticisme s'étant insensiblement relâchés de leur première rigueur, un rapprochement vers le *dogmatisme* fut opéré dans l'Académie par Philon de Larisse, et surtout par Antiochus d'Ascalon. Philon fut le successeur de Clitomaque, et quelques-uns le regardent comme le fondateur d'une quatrième Académie; Antiochus, le dernier philosophe académicien de quelque renom, avant la fondation du néoplatonisme, florissait dans le premier siècle avant notre ère.

[1] Cic., *Acad.*, II, IX-XI.
[2] *De Orat*., II, XXXVIII.
[3] Diog. Laërt., IV, 62.

§ X. *Nouveau Scepticisme ou Scepticisme de l'école empirique.*

Les longs débats des diverses écoles qui s'étaient formées à la suite de la réforme socratique avaient fini par opérer la dissolution générale des doctrines. Depuis longtemps l'Académie avait abouti au doute ; le stoïcisme s'était à peu près dissous comme doctrine scientifique ; l'épicurisme avait enseveli toute vérité dans la théorie du plaisir. Dans un tel état de choses, un redoublement de scepticisme était inévitable. Le nouveau scepticisme fut fondé par Énésidème, qui paraît toutefois l'avoir restreint à l'ordre scientifique, et définitivement constitué par Sextus Empiricus, qui le présenta comme l'état normal de l'esprit humain. Le premier de ces philosophes était contemporain de Cicéron ; le second vivait sous Marc-Aurèle.

Énésidème, natif de Crète, enseignait à Alexandrie dans le premier siècle avant notre ère. Sa grande maxime était ce mot d'Héraclite : « Toute chose a son contraire. » Il avait composé, sur la philosophie pyrrhonienne, un ouvrage en huit livres, dont Photius nous a transmis le résumé [1]. On y trouve l'argumentation d'Énésidème contre le rapport de la cause à l'effet, fondée sur ce que la raison ne peut déterminer en quoi consiste ce rapport, et sur les erreurs où sont tombés les dogmatiques dans la recherche des causes.

Entre Énésidème et Sextus se place une succession de sceptiques qui étaient pour la plupart des médecins empiriques, c'est-à-dire se renfermant dans l'expérience et faisant peu de cas des théories médicales. Les plus connus sont Favorinus d'Arles, que quelques-uns comptent parmi les académiciens; Ménodote de Nicomédie et Agrippa, qui formula d'une manière précise cinq motifs d'incertitude : 1° la discordance des opinions ; 2° la nécessité indéfinie pour toute preuve d'être prouvée elle-même ; 3° le

[1] *Bibliothèque de Photius*, l. I.

caractère relatif de nos perceptions ; 4° le besoin des hypothèses ; 5° le cercle vicieux inévitable dans les preuves [1].

Sextus de Mitylène, ou Sextus Empiricus, c'est-à-dire *l'Empirique*, vivait dans le second siècle de notre ère. Deux de ses ouvrages sont parvenus jusqu'à nous : les *Hypotyposes pyrrhoniennes*, ou l'exposition de la théorie sceptique en trois livres, et un traité en onze livres *Contre les mathématiciens*, c'est-à-dire contre les philosophes dogmatiques. Le procédé fondamental du scepticisme consiste, suivant lui, à mettre en opposition les idées sensibles et les conceptions rationnelles, afin d'arriver par là au but théorique de tout scepticisme, savoir, à la suspension absolue de tout jugement, ἐποχή. Son but pratique est l'*ataraxie*, c'est à-dire l'impassibilité. Ni ceci, ni cela ; pas plus l'un que l'autre, οὐδὲν μᾶλλον ; telle est la conclusion de son scepticisme, qu'il essaye d'ailleurs de justifier par le tableau des incertitudes et des contradictions que présente l'histoire de la philosophie. Au reste, Sextus se met en contradiction lui-même avec le caractère essentiel du scepticisme, puisqu'il l'érige en une doctrine tout aussi affirmative que celle des plus décidés dogmatiques.

Ainsi donc le résultat du grand mouvement de la philosophie grecque depuis Socrate était devenu, environ deux siècles après notre ère, un affaiblissement général de tout dogmatisme, et la prédominance d'une *philosophie sceptique* sur toute doctrine positive. L'esprit humain ne pouvait subsister longtemps dans l'état de ruine intellectuelle où conduit naturellement le scepticisme : aussi la Providence avait-elle ménagé à l'humanité un secours efficace dans la propagation de la *doctrine chrétienne*. Dans le même temps, on vit au sein même du paganisme se former, de l'union des doctrines orientales avec la partie la plus élevée de la philosophie grecque, une école nouvelle qui, loin de tomber dans le doute, poussa la croyance jusqu'à l'illuminisme.

[1] Diog. Laërt., IX, 88. art. *Pyrrhon*.

C'est par l'étude de cette école que nous terminerons l'histoire de la philosophie ancienne, après avoir toutefois fait connaître la part que prirent les Romains au mouvement philosophique de la Grèce.

§ XI. *Philosophie chez les Romains.*

Le génie philosophique de la Grèce proprement dite avait perdu de sa force et de sa grandeur, lorsque deux nouveaux centres d'activité intellectuelle s'établirent, l'un à Alexandrie, sous les Ptolémées, l'autre à Rome. Mais les Romains ne furent guère que les interprètes de la philosophie grecque, qui ne prit chez eux aucun nouveau développement : c'est une philosophie *gréco-romaine*. Les Romains commencèrent à connaître la philosophie grecque par l'entremise des trois philosophes : Carnéade, académicien, Diogène de Séleucie, stoïcien, et Critolaüs, péripatéticien, que les Athéniens avaient députés à Rome pour obtenir la remise d'une amende. On cite parmi les Romains qui cultivèrent les premiers la philosophie, *Lélius* et *Scipion*, tous deux amis de Polybe et de Panétius : ce dernier leur fit connaître la doctrine du Portique. La doctrine du Lycée se répandit à Rome, lorsque Sylla y eut fait transporter les écrits d'Aristote et de Théophraste. Longtemps auparavant, *Ennius* avait pris connaissance de la philosophie pythagoricienne dans la Grande-Grèce.

Le plus illustre représentant de la philosophie grecque à Rome fut M. T. CICÉRON, né à Arpinum, 106 ans avant J.-C. Il suivit les leçons de diverses écoles, principalement de l'Académie et du Portique ; mais il s'attacha surtout aux principes de la nouvelle Académie, dont Philon de Larisse lui avait donné l'enseignement : c'est pourquoi il n'admettait le plus souvent que des probabilités, *des vraisemblances*. La plupart de ses écrits philosophiques sont sous la forme de dialogues, conformément à la méthode des académiciens. Il y expose les opinions des diverses écoles, et, pour l'ordinaire, il s'abstient de donner son propre avis d'une manière

précise. Les principaux ouvrages philosophiques de Cicéron sont les *Académiques*, les *Tusculanes*, le traité *de Naturâ deorum*, les traités *de Finibus bonorum et malorum*, *de Legibus*, *de Officiis*, *de Republicâ*, etc. Dans les *Académiques*, Cicéron discute la doctrine des diverses écoles, et principalement celle de l'Académie, pour laquelle il ne dissimule pas sa prédilection. Dans les *Tusculanes*, le plus considérable de ses écrits philosophiques, il traite de plusieurs sujets sérieux, entre autres du mépris de la mort, de la patience dans les douleurs, de l'immortalité de l'âme, et si, sur ce dernier point, le doute saisit son interlocuteur, il raffermit sa croyance en l'appuyant sur l'autorité de l'antiquité, et sur le consentement unanime des peuples, qu'il proclame une *loi* de la nature, la *voix* de la nature [1] Le traité *de la Nature des dieux* est divisé en trois livres. Dans le premier, Velléius soutient le sentiment d'Épicure, et l'académicien Cotta le réfute ; dans le second, Balbus prouve à la manière des stoïciens l'existence des dieux et leur providence ; dans le troisième, Cotta combat les arguments des stoïciens. Cicéron conclut en disant que Velléius crut voir plus de vérité dans le discours de Cotta, et lui plus de vraisemblance dans celui de Balbus. Le livre *de Finibus bonorum et malorum*, littéralement, *des Bornes des biens et des maux*, c'est-à-dire du souverain bien et du souverain mal, contient la discussion des opinions qui ont divisé les Grecs sur la question du bien et du mal. Le traité *des Devoirs* de la vie, *de Officiis*, a été composé par Cicéron pour l'éducation de son fils Marcus. La morale de ce traité est, en général, très-pure, austère même, et pleine de conseils de la plus haute sagesse. Malheureusement cette morale ne repose que sur le principe abstrait de l'honnête et sur les intérêts de la société : l'absence de pensée religieuse la laisse dépourvue d'autorité suffisante. Nous n'avons qu'une partie du traité *de la République* ou du meilleur gouvernement, mais les fragments qui sont parvenus jus-

[1] I, XIII XVI.

qu'à nous sont très-étendus, depuis que l'on a joint aux anciens les nouveaux fragments que le cardinal Angelo Maï a découverts, il y a peu d'années, dans un manuscrit palimpseste de la bibliothèque du Vatican.

La philosophie fut cultivée avec assez de succès chez les Romains dans les derniers temps de la république, et sous les empereurs. On compte parmi les *pythagoriciens*, au premier siècle de notre ère, APOLLONIUS de Tyane, dont la merveilleuse histoire écrite par Philostrate ne présente aucun caractère de vérité ; — dans l'école de *Platon*, PLUTARQUE, né à Chéronée en Béotie, dans le premier siècle, philosophe moraliste, célèbre par ses Vies comparées des hommes illustres, et par divers écrits philosophiques, particulièrement contre les Stoïciens et contre les Epicuriens, un dialogue fort remarquable sur les *délais de la justice divine* et le traité *de Placitis philosophorum*, ouvrage qui est d'un grand secours pour l'histoire de la philosophie ; NUMÉNIUS d'Apamée en Syrie, dans le second siècle, l'un des plus illustres de ce temps, et qui chercha à fondre ensemble le pythagorisme et le platonisme. Selon ce philosophe, Dieu ne communique avec le monde que par un intermédiaire, le *Démiurge*, qui lui-même est secondé par des intelligences inférieures. Eusèbe nous a conservé dans sa *Préparation évangélique* des fragments considérables de ses écrits. On y trouve exprimée la pensée que Platon a beaucoup emprunté à Moïse : Qu'est-ce que Platon, dit-il, si ce n'est Moïse parlant grec, Μωσῆς ἀττικίζων[1] ? — L'école péripatéticienne produisit principalement des commentateurs d'*Aristote :* les plus célèbres sont ALEXANDRE d'Aphrodise, et SIMPLICIUS.

La philosophie d'*Épicure* trouva à Rome de nombreux adeptes, la plupart peu connus. On remarque cependant le poëte LUCRÈCE, qui vivait dans le premier siècle avant J.-C., et dont le poëme *de rerum Naturâ*, ouvrage célèbre,

[1] Eusèbe, *Præp. ev.*, IX, VIII et XI, X.

surtout au point de vue littéraire, n'est pas autre chose que l'exposition en vers de la doctrine d'Épicure; PLINE *le Naturaliste,* mort dans la fameuse éruption du Vésuve, en l'an 79 de l'ère chrétienne. On range encore parmi les épicuriens de ce temps-là, mais sans preuve suffisante, DIOGÈNE *de Laërte,* en Cilicie, l'auteur des *Vies et opinions des plus illustres philosophes,* ouvrage médiocre en lui-même, mais important pour l'histoire de la philosophie. C'est la seule histoire proprement dite de la philosophie que nous ait laissée l'antiquité : l'auteur vivait à la fin du second siècle.

De toutes les écoles de philosophie grecque, celle qui fut la plus célèbre à la même époque chez les Romains, celle qui compta dans ses rangs les hommes les plus distingués, ce fut sans contredit l'école des *stoïciens.* La doctrine du Portique, embrassée par des hommes austères qui se mêlaient aux affaires publiques, dut prendre naturellement une direction pratique et exercer quelque influence dans le gouvernement. Dès le temps de la République, on remarque les SCIPION, le premier et le second AFRICAIN, particulièremend le second, C. LÉLIUS, CATON D'UTIQUE et BRUTUS: plus tard, l'Africain CORNUTUS, chassé de Rome par Néron; SÉNÈQUE, né à Cordoue, et précepteur de Néron: ses ouvrages consistent en divers traités de *philosophie morale*, un recueil de *lettres* et un traité sur les *sciences naturelles :* ces écrits sont en général remplis des plus sages maximes et portent l'empreinte du génie ; mais on y remarque de l'exagération et le goût des antithèses ; ÉPICTÈTE d'Hiérapolis en Phrygie. Il avait été esclave. Banni de Rome avec tous les philosophes par Domitien, il éleva une école à Nicopolis en Épire. Il florissait vers l'an 90 après J.-C. Son disciple, ARRIEN de Nicomédie, connu par ses ouvrages historiques, reproduisit fidèlement les pensées, et même les expressions de son maître, dans l'*Enchiridion* ou *Manuel d'Épictète,* et dans le recueil intitulé *Entretiens d'Épictète.* L'empereur MARC-AURÈLE : nous avons de ce prince un recueil de *Pensées ;* cet ouvrage, écrit en grec,

nous fait connaître ses sentiments les plus intimes, ses principes de gouvernement, ses règles de conduite, et même les fautes qu'il se reprochait. On vit à cette époque se manifester, chez un grand nombre de stoïciens, une croyance plus forte à l'existence de nos âmes après cette vie, une opinion plus prononcée sur l'existence de l'âme, indépendante de celle du corps [1]. — Enfin, il faut remarquer encore plusieurs philosophes *cyniques*, qui firent alors quelque bruit, tels que DÉMONAX, qui enseignait à Athènes, et PÉRÉGRINUS, surnommée *Protée*, qui, dit-on, se brûla lui-même aux jeux Olympiques, par ostentation, vers l'an 168 de J.-C. Lucien se moque de ce faux sage dans le livre de la *Mort de Pérégrinus.*

Tandis que les anciennes écoles se continuaient à Rome, il s'était formé dans le même temps une école nouvelle qui fut la plus florissante de cette époque.

§ XII. — *École d'Alexandrie.*

L'expédition d'Alexandre et les événements qui en furent la suite avaient établi des communications fréquentes entre la Grèce et l'Orient. La ville d'Alexandrie devint, surtout sous le règne des Ptolémées, le centre de ces relations, tant commerciales qu'intellectuelles. Le nom d'École d'Alexandrie signifie quelquefois l'ensemble des savants qui vécurent dans cette cité ; mais, dans sa signification la plus célèbre, il désigne cette succession de philosophes qui, à partir surtout de la fin du deuxième siècle de l'ère chrétienne jusque vers la fin du cinquième, entreprirent de combiner la philosophie orientale avec la philosophie grecque. Le caractère dominant de cette école fut le *mysticisme.* L'école philosophique d'Alexandrie est connue sous deux noms, celui d'*Éclectique* et celui de *Néoplatonicienne.* Ces deux dénominations semblent s'exclure, en ce que l'une signifie un choix entre plusieurs systèmes, et l'autre l'adoption d'un

[1] Marc-Aurèle, *Pensées*, ch. XXXIV.

système particulier. Voici comment on peut les concilier : l'éclectisme choisit pour unir ; mais, avant que l'on commençât à choisir les éléments divers susceptibles de s'unir entre eux, il y avait une philosophie dominante qui devait servir de point de départ et de principe d'union : cette philosophie, c'était le platonisme. On modifia le platonisme par l'*éclectisme*, et c'est ce que l'on appelle le *néoplatonisme* ou le platonisme renouvelé. Cette philosophie prit aussi le nom de *gréco-orientale*.

Potamon d'Alexandrie, dont on ne connaît pas d'une manière précise la véritable époque, passe pour avoir été l'auteur d'un premier essai de philosophie éclectique régulière, ἐκλεκτική τις αἵρεσις [1]. Il préluda à l'enseignement que devait donner plus tard Ammonius Saccas. Ammonius d'Alexandrie, surnommé Saccas, à cause de son ancienne profession de portefaix, vivait vers la fin du second siècle de notre ère. On l'a accusé d'avoir été apostat de la foi chrétienne ; mais il convient de remarquer que saint Jérôme [2] et Eusèbe [3] réclament avec force contre cette supposition. Il ouvrit à Alexandrie une école dont le principal objet était de fondre ensemble le platonisme et l'aristotélisme, combinés avec quelques doctrines mystiques de l'Orient. Il ne nous est resté aucun de ses écrits.

L'enseignement d'Ammonius inspira la pensée d'un éclectisme plus vaste à Plotin, que l'on peut considérer comme le véritable fondateur de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie. Plotin, né en 205 à Lycopolis, en Égypte, suivit pendant onze ans les leçons d'Ammonius, et, après avoir visité l'Orient, il alla se fixer à Rome, où il eut un grand nombre de disciples. On connaît son chimérique projet de fonder, dans la Campanie, une cité philosophique, qui se serait gouvernée conformément aux lois de

[1] Diog. Laert., *Proœmium*, 21.

[2] *Catalog. viror. illustr.*, n° 55.

[3] « In eo manifeste mentitus est (Porphyrius) », dit Eusèbe. *Histoire ecclésiastique*, l. VI, ch. XIX.

Platon, et à laquelle on aurait donné le nom de *Platonopolis*. Porphyre nous assure qu'il en aurait obtenu aisément la concession de l'empereur Gallien, si quelques conseillers de ce prince n'y avaient pas mis obstacle [1]. Les divers traités qu'il avait composés, sans les mettre en un ordre régulier, furent revus par Porphyre, et classés en six *Ennéades*, c'est-à-dire en six sections divisées chacune en neuf chapitres [2]. Cet ouvrage a été traduit du grec en latin par Marsile Ficin, vers la fin du quinzième siècle. — PORPHYRE, né en Syrie l'an 233, étudia d'abord à Athènes sous Longin, qui changea son nom de *Malk* (*roi* en syriaque) en ce nom grec de Porphyre ; plus tard il suivit à Rome les leçons de Plotin. Il prétend, dans sa *Vie de Plotin*, avoir été, ainsi que son maître, favorisé de la vision de Dieu [3]. Porphyre est assez connu comme adversaire du Christianisme. La plupart de ses écrits ont particulièrement pour but de développer la doctrine de Plotin. Il est l'auteur d'un traité fort connu sous le titre d'*Isagoge*, ou Introduction aux Catégories d'Aristote, ouvrage qui se joignait ordinairement, comme préliminaire, à l'*Organum*. JAMBLIQUE, né à Chalcis en Célésyrie, et disciple de Porphyre, exagéra encore les doctrines de ses devanciers, et se livra aux pratiques de la théurgie, science mystérieuse par laquelle on croyait qu'en vertu de symboles ineffables les dieux étaient attirés vers les hommes, et leur communiquaient une puissance sur la nature. Il faut compter encore dans la même école HIÉROCLÈS, qui enseignait à Alexandrie, et l'empereur JULIEN l'Apostat.

Depuis la fin du quatrième siècle, Athènes devint le principal siége de cette philosophie. Le nom le plus illustre de cette dernière phase du mysticisme alexandrin est celui de PROCLUS. Proclus, né à Constantinople en 412, étudia d'abord à Alexandrie, et plus tard à Athènes. Dans le cours

[1] *Vie de Plotin*, 12.
[2] *Ibid.*, 24.
[3] *Ibid.*, 23.

de ses voyages, il se fit initier aux mystères religieux des différents peuples et à tous les secrets de la théurgie, persuadé qu'un philosophe doit être un *hiérophante* ou *prêtre de l'univers* [1]. Il succéda à *Syrianus,* son maître, dans la chaire de philosophie à Athènes. Il possédait une vaste érudition, était habile comme géomètre et comme astronome ; mais, au-dessus de la science, il mettait la foi, πίστις [2], et il se regardait comme un anneau de la chaîne hermétique en laquelle s'était perpétuée d'âge en âge la sagesse occulte des mystères [3]. Ces faits sont consignés dans la vie de Proclus écrite par *Marinus,* son disciple. M. Cousin a publié une édition de ses œuvres. Le dernier représentant du néoplatonisme dans l'Académie d'Athènes fut *Damascius.* On sait qu'un décret de l'empereur Justinien, en 529, ferma définitivement les écoles des philosophes païens.

Voici en peu de mots le fond des idées qui se trouvent développées dans les divers écrits de cette école, principalement dans les *Ennéades* de Plotin et dans la *Theologia Platonis* de Proclus.

THÉODICÉE

Le projet mis en avant dans l'école d'Alexandrie, c'est sans doute l'éclectisme ; mais le caractère qui prend bientôt le dessus, c'est le mysticisme, et le mysticisme est essentiellement religieux ; il suit de là que ce qui doit dominer dans la philosophie alexandrine, c'est la théorie religieuse, ou la *théodicée.* Dans le système alexandrin, le principe universel des choses, Dieu, est l'*unité,* l'*être,* le *bien* absolu, τὸ ὄν, τὸ ἕν, τὸ ἀγαθόν, sans aucun attribut ou à l'état d'essence pure. Tout ce qui procède de lui en découle éternellement, sans qu'il perde rien de sa substance. En premier lieu, il émane de lui, comme la lumière émane du soleil, quelque chose d'éternel qui est l'*intelligence* absolue, νοῦς, c'est-à-

[1] Marinus, *Vie de Proclus,* XIX.
[2] *Theologia Platonis,* I, I, 25.
[3] *Vie de Proclus,* XXVIII.

dire l'intelligence aussi absolue qu'elle peut l'être ; car l'intelligence réduite à sa plus simple expression suppose toujours deux choses, savoir, un sujet connaissant et un objet connu. De l'intelligence émane une force motrice, l'*âme*, ψυχή : c'est l'âme qui anime l'univers, ψυχὴ τοῦ παντός. L'unité primitive, l'intelligence et l'âme; en d'autres termes, Dieu comme substance, comme intelligence et comme puissance active : tels sont les éléments de la *trinité* des Alexandrins. Dieu, comme être pur, est supérieur à Dieu comme intelligence et comme puissance, et par conséquent la création est une chute : ce qui équivaut à dire qu'il eût été plus parfait pour Dieu de ne pas créer le monde. Dans le système alexandrin, l'idée de création implique l'émanation. Le vice fondamental de cette théorie, c'est que les hypostases ne sont ni consubstantielles, ni égales entre elles, et que l'unité primitive n'y paraît pas être autre chose qu'une pure abstraction. Le monde pris dans son ensemble renferme une multitude innombrable de dieux appartenant au monde intelligible, répandus dans les espaces, dirigeant les astres et vivifiant tout dans l'univers. Au-dessous de ces dieux sont des dieux de second ordre, démons ou génies, qui existent dans le monde sensible et sont sujets aux passions. Tenant le milieu entre les dieux supérieurs et les hommes, ils servent d'intermédiaires aux uns et aux autres.

PSYCHOLOGIE.

La psychologie des Alexandrins dérive de leur théodicée. Ils reconnaissent plusieurs degrés dans l'état de l'âme humaine : 1° la connaissance qui résulte de la sensation ; 2° la connaissance des premiers principes, ce qui est le plus haut degré de l'intelligence ; 3° une opération qui produit dans l'âme ce qu'est dans Dieu l'être pur au-dessus de l'intelligence et de la puissance, savoir, la capacité de l'âme de s'élever au-dessus de l'intelligence, qui renferme toujours une dualité : c'est ce que les Alexandrins appellent la *simplification*, ἁπλῶσις, c'est-à-dire la réduction de l'âme

à l'état d'essence pure, d'unité. On arrive à cet état par l'*extase*. Platon avait proposé la ressemblance de l'homme à Dieu, l'école d'Alexandrie admet l'*unification* avec Dieu, ἕνωσις, c'est-à-dire l'absorption absolue en Dieu et la destruction de l'humanité. Partant de ces théories, l'école d'Alexandrie s'absorbe dans toutes les rêveries contemplatives, se livre à la divination, aux évocations, à la magie, aux pratiques de la théurgie. Le mysticisme de cette école est appelé aussi quelquefois l'*illuminisme* alexandrin. — En *morale*, les Alexandrins enseignaient que l'homme doit tendre par la prière, la vigilance, l'abstinence, le jeûne, à se dégager de la servitude du corps, et à obtenir d'être réuni à la Divinité après la mort ; c'est-à-dire, pour parler comme Plotin [1], qu'il doit tendre à ce qu'à la mort ce qu'il y a de divin en lui se réunisse à ce qu'il y a de divin dans tout l'univers.

Les philosophes mystiques d'Alexandrie, témoins du prodigieux accroissement de la religion chrétienne, cherchèrent dans leur doctrine à se rapprocher de ses enseignements, et en même temps ils firent les plus grands efforts pour s'opposer à ses progrès : on sait combien ces efforts ont été impuissants.

PHILOSOPHIE CHEZ LES JUIFS

Des tentatives dans le sens de l'union de l'orientalisme à l'hellénisme avaient été faites par des philosophes juifs d'Alexandrie, tels qu'ARISTOBULE, philosophe péripatéticien du premier siècle avant notre ère, et PHILON, dit *Philon le juif*, qui vivait dans le siècle suivant. Nous n'avons plus les écrits d'Aristobule, mais ceux de Philon sont parvenus jusqu'à nous. Philon essaye de concilier le platonisme et les idées orientales avec les doctrines bibliques, qu'il considère en grande partie comme des allégories qui doivent s'interpréter dans un sens mystique caché sous le sens littéral. On donne quelquefois à cette doctrine le nom de *Théosophie*.

[1] Porph., *Vie de Plotin*, 2.

Philon peut être regardé comme un des précurseurs du *néoplatonisme*.

Outre la philosophie mystique de Philon, on remarque dans le même temps, chez les Juifs, une philosophie connue sous le nom de *Cabale*, c'est-à-dire *transmission orale*. C'était une doctrine philosophique qu'ils prétendaient s'être perpétuée chez eux par une tradition secrète remontant à une haute antiquité. Des rabbins des premiers siècles ont écrit sur cette doctrine, qui joue un grand rôle dans le Talmud. Elle ne présente guère que des idées communes à la plupart des systèmes de l'Orient, revêtues de symboles particuliers.

GNOSTICISME.

Un grand nombre d'adeptes des doctrines philosophiques de l'Orient, c'est-à-dire des doctrines persanes, égyptiennes, chaldéennes, s'attachèrent au christianisme ; mais, en y entrant, beaucoup d'entre eux en méconnurent l'esprit, et subordonnèrent la religion à leurs théories philosophiques. Ils sont connus sous le nom de *Gnostiques*. Les gnostiques prétendaient recevoir de Dieu la connaissance supérieure et secrète de son être. Le mot de gnose, γνῶσις, d'où est venu le nom des gnostiques, avait d'abord signifié simplement une connaissance supérieure aux idées du vulgaire. Pour Clément d'Alexandrie, le vrai gnostique n'est pas autre chose qu'un philosophe chrétien [1]. Le mot de *gnostique*, selon le sens qui lui est resté, désigne aujourd'hui les philosophes à demi chrétiens qui essayaient de combiner le christianisme avec les systèmes de l'Orient, et qui, pour opérer cette combinaison, altéraient dans leur essence les dogmes de la foi. Plusieurs même furent ainsi nommés sans être aucunement chrétiens. Les gnostiques s'occupaient particulièrement de Dieu et de l'origine du monde. Parmi les gnostiques, les uns font dériver de Dieu, comme d'une source de lumière, divers ordres d'esprits, appelés *Éons*, qui se reproduisent les

[1] *Stromat.*, l. VI et VII.

uns les autres et donnent naissance au monde sensible ; d'autres admettent à l'origine des choses deux principes premiers, le principe du bien ou de la lumière, le principe des ténèbres ou du mal, en lutte perpétuelle l'un contre l'autre, deux premiers êtres, l'un bon et l'autre mauvais, en lutte perpétuelle l'un contre l'autre, ou bien un premier être auteur d'un bon et d'un mauvais principe. On peut voir le détail de toutes ces rêveries dans saint Irénée, *Contra hæreses*[1]. De là naquirent des systèmes *panthéistes*, comme celui de *Valentin*, ou *dualistes*, comme ceux de *Saturnin* et de *Basilide*. On peut adjoindre au gnosticisme l'hérésie du Perse *Manès*, ou le *manichéisme*, qui causa tant de troubles dans l'Église aux quatrième et cinquième siècles, et qui fut combattu vigoureusement par les Pères de l'Église, et en particulier par saint Augustin.

PHILOSOPHIE DES PÈRES DE L'ÉGLISE.

Une différence fondamentale distingue la philosophie des Pères et des Docteurs de l'Église, des systèmes de toutes les autres écoles : c'est qu'étant fondée sur la révélation divine et sur la parole même de Dieu, et ayant pour base une autorité infaillible, elle est à l'abri de ces incertitudes et de ces variations qui aboutissent trop souvent au scepticisme. La philosophie des Pères de l'Église peut se partager en deux sections : la philosophie des Pères grecs, et la philosophie des Pères latins.

§ I. *Philosophie des Pères grecs.*

Les premiers philosophes chrétiens que l'on rencontre suivant l'ordre chronologique sont SS. QUADRAT et ARISTIDE, d'Athènes. Le premier présenta une *Apologie* de la religion chrétienne à l'empereur Adrien, vers l'an 126. Il ne nous en reste qu'un fragment conservé par Eusèbe[2] : saint

[1] Lib. I.
[2] *Hist. ecclésiast.*, l. IV, ch. III.

Jérôme [1] affirme que ce fut en considération de cette apologie qu'Adrien fit cesser la persécution. Le second présenta la sienne au même empereur vers le même temps. Cette apologie n'est point parvenue jusqu'à nous ; mais nous savons, par saint Jérôme [2], que l'auteur y tirait parti de ses connaissances philosophiques : *Apologeticum pro Christianis obtulit, contextum philosophorum sententiis.* — Après eux se présente le martyr *saint* Justin. Né vers l'an 103 en Palestine, et païen de religion, il se livra à l'étude de la philosophie, et s'attacha d'abord, comme il le rapporte lui-même, à un stoïcien qui ne put le satisfaire sur la nature de Dieu, puis à un péripatéticien qu'il quitta bientôt, parce que celui-ci, l'ayant gardé quelque temps, lui demanda un jour son salaire, demande qui lui parut peu digne d'un philosophe. Il s'adressa ensuite à un pythagoricien, qui ne voulut pas le recevoir, parce qu'il ne savait pas la musique, l'astronomie et la géométrie, que ce philosophe jugeait être des préliminaires indispensables à l'étude de la sagesse ; puis enfin à un platonicien, sous lequel il fit les progrès les plus rapides dans la théorie des idées. La contemplation des idées semblait lui donner des ailes pour s'élever jusqu'à la plus haute sagesse. Tandis qu'il se berçait de vaines espérances, il fit un jour la rencontre d'un vénérable vieillard, sur les bords de la mer, et la conversation qu'il eut avec lui sur les matières religieuses le détermina à lire les écrits des Prophètes et des Apôtres, où il reconnut la véritable philosophie, la seule qui procure à l'homme une entière certitude sur son origine, sur ses devoirs et sur sa destinée [3]. Saint Justin composa deux *Apologies* de la religion chrétienne, adressées l'une à Antonin le Pieux, l'autre au sénat romain. Vers le même temps, Athénagore, philosophe chrétien d'Athènes, adressait aux empereurs une défense du christianisme *Legatio pro christianis,* en ces termes : « Aux empe-

[1] *Epist.* 83 (aliàs 84).
[2] *Epist.* 83 (al. 84).
[3] *Dialogue avec le juif Tryphon,* II-VIII.

reurs Marc-Aurèle Antonin et Luc. Aurel. Commode, vainqueurs des Arméniens, des Sarmates, et, ce qui est plus grand, philosophes. » On a de lui un traité de la *Résurrection des morts*. TATIEN, Assyrien de naissance, s'étant converti au christianisme, fut d'abord disciple de saint Justin. Après le martyre de ce saint, Tatien quitta Rome pour retourner en Orient. Là, faisant un mélange des dogmes du christianisme, qu'il comprenait mal, avec les principes philosophiques tant de la Grèce que de l'Orient, il imagina un système rempli d'erreurs analogues à celles des gnostiques. Il ne nous reste de lui que son *Discours aux Grecs*, ouvrage qui a précédé sa chute, bien qu'il ne soit pas exempt d'erreurs sous le rapport de l'orthodoxie. Il y prouve la vérité du christianisme par l'antiquité des monuments sur lesquels il s'appuie, par les grandes idées qu'il donne de Dieu et par la pureté de sa morale. Vers le même temps parut un petit ouvrage très piquant, attribué généralement à HERMIAS, écrivain peu connu, et intitulé : *Gentilium philosophorum irrisio*, ou *les Philosophes raillés*. — *Saint* IRÉNÉE, Grec de nation, né dans la première moitié du second siècle, fut disciple de saint Polycarpe, évêque de Smyrne. Étant venu dans les Gaules, il fut élevé sur le siége épiscopal de Lyon, et termina sa vie par le martyre. Irénée avait étudié à fond les systèmes des philosophes. Il nous reste de ses œuvres cinq livres *Contre les hérésies*, où il fait preuve d'une connaissance approfondie des erreurs qu'il combat. Il s'attache surtout à réfuter les extravagances des *gnostiques*.

Vers la fin du deuxième siècle, vivait CLÉMENT D'ALEXANDRIE, que saint Jérôme [1] appelle le plus savant des Pères, *omnium eruditissimus*. Né de parents païens, il devint, après sa conversion, l'un des plus illustres interprètes de la science chrétienne. Ses principaux écrits sont une *Exhortation aux Gentils*, et le plus célèbre de ses ouvrages intitulé *Stromates* ou *Tapisseries*. Ce dernier ouvrage est un recueil de matériaux rassemblés presque sans ordre, et qu'il

[1] *Epist.* 83 (alias 84).

se réservait de coordonner dans les loisirs de sa vieillesse. Il y énonce une opinion, qui d'ailleurs lui est commune avec les autres Pères de la primitive Église, savoir, que plusieurs philosophes de l'antiquité, comme Pythagore, Platon, etc., dans leurs voyages en Égypte et dans la Palestine, y avaient recueilli leurs idées les plus saines, et qu'ils avaient emprunté aux Hébreux les plus grandes vérités qui se rencontrent dans leurs écrits [1]. On remarque encore, dans les *Stromates* de Clément [2], qu'il professait une sorte d'*éclectisme chrétien.* « Ce que j'appelle *philosophie,* dit-il, ce n'est pas celle des stoïciens, ni celle de Platon, d'Épicure ou d'Aristote, mais un choix de ce qui a été dit par chacune de ces sectes de conforme à la justice et à la religion. » — Après Clément, ce fut ORIGÈNE qui dirigea l'*école chrétienne d'Alexandrie.* Il était né en cette ville, l'an 185 de notre ère. Le mérite extraordinaire de ses leçons lui attira une si grande réputation, que les païens et les philosophes eux-mêmes accouraient pour l'entendre. Le nombre prodigieux de ses ouvrages a fait dire à saint Jérôme [3] qu'il en a plus écrit qu'un autre n'en pourrait lire. Le plus important, après ceux qu'il a composés sur les saintes Écritures, c'est le traité *Contre Celse*, philosophe épicurien, auteur d'un écrit intitulé *Discours véritable,* rempli d'injures et de calomnies contre la religion. Ce traité d'Origène est regardé comme l'apologie du christianisme la plus complète que nous ayons de l'antiquité. Le désir qu'avait Origène de concilier toutes les doctrines le fit tomber dans plusieurs erreurs, déduites en grande partie du platonisme alexandrin. Ces erreurs se trouvent presque toutes dans le célèbre ouvrage d'Origène intitulé *Des principes,* Περὶ Ἀρχῶν, ouvrage que nous ne connaissons que par une traduction latine : l'auteur de cette traduction, Rufin, avoue lui-même avoir fait des additions et des retranchements au texte. — Outre Clément et Origène, qui sont les plus illustres représentants

[1] Liv. I, art. III, et liv. II, au commencement.
[2] Liv. I, art. II.
[3] Epist. 41 (alias 63).

de l'école chrétienne d'Alexandrie, on compte encore *saint* DENYS, qui, après avoir tenu avec distinction l'école d'Alexandrie, devint patriarche de cette ville ; et DIDYME, d'Alexandrie, qui, devenu aveugle dès l'âge de cinq ans, acquit une vaste érudition en se faisant lire les écrits des philosophes et en écoutant leurs leçons. La direction de l'école d'Alexandrie lui ayant été confiée, il enseigna au milieu d'un grand concours d'auditeurs, parmi lesquels on distinguait saint Jérôme, déjà avancé en âge, et d'autres personnages du plus haut mérite.

Le livre de la *Préparation évangélique*, d'EUSÈBE de Césarée, et son traité *Contre Hiéroclès*, appartiennent aussi à l'histoire de la philosophie. Eusèbe s'était attaché à recueillir, dans les écrits des anciens philosophes, un grand nombre de témoignages en faveur des vérités de tradition primitive, conformes à l'enseignement des saintes Écritures. On trouve dans ces livres d'Eusèbe, de précieux fragments d'un grand nombre d'ouvrages de l'antiquité que nous n'avons plus.

On ne peut se dispenser de faire mention, à l'article de la philosophie des Pères grecs, des œuvres de *saint* DENYS L'ARÉOPAGITE, sous les titres suivants : 1° de la *Hiérarchie céleste ;* 2° de la *Hiérarchie ecclésiastique ;* 3° des *Noms divins ;* 4° de la *Théologie mystique.* L'authenticité de ces livres a été contestée ; mais tout le monde convient qu'ils remontent au moins au quatrième siècle. On ne peut nier qu'ils ne soient d'une importance réelle, soit pour leur valeur intrinsèque, soit parce qu'ils ont été très-souvent cités et commentés dans les siècles suivants. Ces livres, dont l'orthodoxie n'est pas douteuse, sont écrits dans un style analogue à celui des platoniciens d'Alexandrie.

§ II. *Philosophie des Pères latins.*

Les Pères latins, en général, étaient peu favorables à la philosophie grecque; on voit cependant, par leurs ouvrages,

que cette philosophie ne leur était pas inconnue, et même que plusieurs en avaient fait une étude approfondie.

Tertullien, né en Afrique vers le milieu du second siècle, est remarquable surtout par l'inimitable énergie de son style. On distingue parmi les œuvres de Tertullien, au point de vue philosophique : 1° le traité *de Testimonio animæ,* où il s'attache à prouver que la plupart de nos dogmes fondamentaux trouvent leur témoignage au fond de l'âme humaine, et particulièrement l'unité de Dieu et l'immortalité de l'âme ; 2° le livre contre les gnostiques valentiniens ; 3° le traité *de Animâ.* Ses ouvrages les plus célèbres sont l'*Apologétique* et le traité *des Prescriptions* contre les hérétiques. Lui-même, entraîné par l'orgueil et la violence de son caractère, tomba dans les plus graves écarts ; mais ses erreurs se rapportent plus à la religion qu'à la philosophie : cependant son traité *de Animâ* est loin d'être exempt d'erreurs. — Minucius Félix, avocat romain, est l'auteur d'un dialogue intitulé *Octavius.* La conférence se tient sur le bord de la mer. Les interlocuteurs sont au nombre de trois : Cécilius, qui défend le paganisme ; Octavius, qui lui répond et venge éloquemment la religion chrétienne ; enfin Minucius, qui est choisi pour arbitre. Mais Cécilius ne lui laisse pas le temps de se prononcer, et se déclare de lui-même convaincu par les raisonnements d'Octavius. — Arnobe et Lactance, tous deux africains, appartiennent à la fin du troisième siècle et au commencement du quatrième. Tous les deux enseignèrent l'éloquence. Arnobe, païen converti, signala son entrée dans le christianisme par son ouvrage *Contre les Gentils (Disputationes adversùs gentes).* Cet ouvrage, quoique d'un rare mérite, est cependant inférieur aux *Institutions divines* de Lactance, son disciple, surnommé le *Cicéron chrétien.* Lactance avait déjà publié auparavant, peu de temps après sa conversion, le livre *de l'Œuvre de Dieu (de Opificio Dei),* ouvrage purement philosophique, mais digne d'un philosophe chrétien.

Celui des Pères latins qui a le plus écrit sur les matières

philosophiques est sans contredit *saint* AUGUSTIN. Il était né à Tagaste, en Afrique, l'an 354, d'un père païen et d'une mère chrétienne, sainte Monique, dont le nom ne se sépare pas du sien. Dans sa jeunesse, il s'attacha à l'hérésie des manichéens; mais dans la suite, gagné définitivement à l'Église catholique par saint Ambroise, il en devint l'un des plus illustres docteurs. Il mourut évêque d'Hippone, en 430, pendant que les Vandales assiégeaient cette ville. Outre ses nombreux ouvrages théologiques, où l'on reconnaît toujours le métaphysicien supérieur, on remarque, entre ceux de ces écrits qui offrent plus particulièrement le caractère philosophique : 1° ses dialogues *Contre les Académiciens*; 2° le traité *de Immortalitate animæ*; 3° *de Quantitate animæ*, où saint Augustin a pour but de faire voir que l'âme, bien qu'elle soit quelque chose de grand par son action et par ses facultés, n'est pas une grandeur comme celle des corps, qu'elle n'est pas une quantité divisible comme les quantités corporelles; 4° le traité *de la Cité de Dieu*, que l'on regarde comme son chef-d'œuvre. Dans cet ouvrage, saint Augustin, examinant les doctrines des Grecs, préfère Platon à tous les autres philosophes, comme s'écartant moins des enseignements de la religion révélée; mais en même temps il réfute ce qu'il y a d'erroné dans les doctrines de l'école platonicienne, et spécialement dans celle de Porphyre et autres néoplatoniciens [1]. La pensée qui domine dans ce livre, c'est que tous les événements humains ne sont que l'accomplissement du plan de la Providence, qui fait concourir à ses fins toutes les volontés humaines, sans détruire leur liberté. Les manichéens anéantissaient la liberté humaine, le pélagianisme méconnaissait l'influence de la volonté divine, ou de la grâce; dans ses écrits contre les hérétiques, saint Augustin établit la nécessité d'admettre simultanément la liberté des volontés finies et l'action de la volonté infinie. Dans ses *Confessions*, ouvrage unique en son genre, à de simples récits d'une onction touchante se

[1] Liv. VIII, IX et X.

trouvent associées des considérations profondes sur des sujets de la plus haute métaphysique. *Possidius,* disciple de saint Augustin, a écrit sa vie et formé la collection de ses œuvres. — CLAUDIEN MAMERT, prêtre à Vienne, dans les Gaules, vers 470, composa un traité *De statu animæ,* où il prouve l'immatérialité de l'âme, question résolue également par saint Augustin. SALVIEN, prêtre de Marseille, est connu par son *Traité de la Providence,* ouvrage qui fut composé vers l'an 450.

Nous n'avons parlé que de ceux des Pères qui se sont le plus directement occupés des matières philosophiques. Pour mentionner sans exception tous ceux dont les écrits appartiennent d'une manière plus ou moins éloignée à l'histoire de la philosophie, il aurait fallu nommer *saint* ATHANASE, *saint* BASILE, *saint* GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *saint* GRÉGOIRE DE NYSSE, *saint* JEAN CHRYSOSTOME, *saint* AMBROISE, *saint* JÉROME, THÉODORET, etc.

La philosophie des Pères de l'Église, considérée en général, avait pour principal objet de prouver la nécessité de prendre la révélation pour règle des spéculations rationnelles, et de les faire ainsi concorder avec les dogmes révélés. Leurs travaux ne renferment pas seulement la simple exposition des vérités de la foi, mais ils se rapportent encore à l'accord de la foi et de la raison, et ils ont constamment pour fin un but pratique, considérant toujours la science dans son rapport avec la vertu.

Transition de la philosophie ancienne à la philosophie du moyen âge.

L'espace de temps qui s'écoule depuis le sixième siècle jusque vers la fin du huitième forme la transition de la philosophie ancienne à la philosophie du moyen âge. Le commencement de cette époque est marqué par l'interruption des études philosophiques, déterminée par les invasions des barbares.

On trouve d'abord, au commencement de cette époque de transition, Marcianus Capella, auteur d'un abrégé sur ce que l'on appelait les *sept arts libéraux,* savoir : *Grammatica, Rhetorica, Dialectica, Arithmetica, Musica, Geometria, Astronomia*, que Boëce appelle le *Trivium* et le *Quadrivium.* — Les deux sénateurs romains Boëce et Cassiodore sont les noms les plus célèbres de cette période; tous deux associaient l'étude de Platon à celle d'Aristote, et formaient une espèce d'*éclectisme chrétien.* Boece, né à Rome, en 470, d'une famille illustre, peut être considéré comme le lien principal de la philosophie de l'antiquité avec celle du moyen âge. Il traduisit quelques parties de la *Logique* d'Aristote, et commenta la traduction qu'avait faite le rhéteur Victorinus de l'*Isagoge* de Porphyre. Enfin il révéla son génie propre dans son livre *de Consolatione philosophiæ,* ouvrage mêlé de vers et de prose, qui eut une grande autorité dans les siècles suivants. Boëce le composa à Pavie, au fond d'un cachot où il avait été jeté, sur de faux soupçons, par Théodoric, roi des Ostrogoths, et qu'il ne quitta que pour aller à la mort, l'an 525. — Cassiodore, né en Calabre vers 480, eut le bonheur de se retirer à temps de la cour de Théodoric, et d'éviter ainsi le sort funeste de Boëce, son ami. On distingue dans ses œuvres philosophiques le livre *de Septem disciplinis*, et un traité *de l'Ame.* Cassiodore passa les dernières années de sa vie dans un monastère, où il avait recueilli à grands frais une nombreuse bibliothèque. Il faisait copier des livres à ses moines, et en copiait lui-même. Ce fut à son exemple qu'un grand nombre d'autres monastères formèrent également des collections de livres et sauvèrent ainsi les monuments de la science antique. — *Saint* Isidore, archevêque de Séville au septième siècle, rendit un véritable service aux études par son répertoire de mots et de faits intitulé : *Isidori Hispalensis originum seu etymologiarum libri XX.* Le *vénérable* Bède, né en Angleterre en 672, se rapporte au commencement du huitième siècle. Bède savait le grec, chose qui commençait à

devenir rare. Il composa, outre son *Histoire ecclésiastique des Anglais*, divers *Abrégés* sur la grammaire, l'art poétique, la météorologie, l'astronomie, le calendrier, etc., ouvrages qui furent d'un grand secours pour l'enseignement dans les siècles suivants.

En Orient, Jean Philopon, et surtout saint Jean de Damas, exercèrent dans le monde philosophique la même influence que Boëce et Cassiodore dans l'Occident. JEAN, surnommé PHILOPON, ou Ami du travail, enseignait à Alexandrie, lorsque cette ville fut prise par les musulmans. Il avait d'abord obtenu d'Amrou que la célèbre bibliothèque de cette ville fût préservée du pillage ; mais on sait qu'un ordre du calife Omar la fit livrer aux flammes. On a de Philopon des commentaires sur Aristote et un traité *de la Création* contre Proclus. — *Saint* JEAN DE DAMAS ou DAMASCÈNE, né en 676, fut honoré de la confiance du calife de Damas, qui le prit pour son premier ministre ; mais il quitta volontairement cette charge pour se retirer dans un monastère près de Jérusalem, où il mourut vers l'an 760. Saint Jean Damascène est le premier qui rédigea un cours régulier de théologie, dogmatique surtout, sous le titre de Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως [1] : en y démontrant par la raison l'existence et les attributs de Dieu, il unit cette science à la philosophie. Outre ses traités théologiques, on a de lui une *Dialectique* et une *Physique*, selon les principes d'Aristote. Ses ouvrages ont servi longtemps de manuel dans les écoles.

[1] Édit. du P. Lequien, t. I, p. 123.

DEUXIÈME PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE

PHILOSOPHIE DU MOYEN AGE

Ce n'est pas dans le Bas-Empire qu'il faut chercher le développement philosophique du moyen âge. La décadence des études y suivit la décadence de l'Empire, tandis que, dans l'Occident, elles présentaient un mouvement presque continu de développement et de progrès. Cependant l'empire grec renfermait encore un plus grand nombre d'hommes instruits que l'empire latin, du moins au commencement de cette époque ; mais ils s'y bornaient à conserver quelques débris de la science passée. Toutefois on y rencontre de loin en loin quelques noms vraiment remarquables. On connaît la célèbre *Bibliothèque de Photius*. Ce sont des extraits raisonnés, avec des notes critiques, de deux cent quatre-vingts ouvrages de l'antiquité, d'un grand nombre desquels il ne nous reste pas autre chose que ces extraits de PHOTIUS. LÉON *le Philosophe* appartient à la même époque. On compte, au douzième siècle, MICHEL PSELLUS, auteur de commentaires sur Aristote et sur Porphyre. Au treizième siècle, on distingue NICÉPHORE BLEMMYDAS, abréviateur de la Logique d'Aristote et les commentateurs GEORGE PACHYMÈRE et THÉODORE MÉTOCHITÈS.

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE.

La *Scolastique*, ainsi nommée parce qu'elle prit naissance et se développa dans les écoles (*scholæ*), est proprement la philosophie du moyen âge. On la divise ordinairement en *trois époques*. La *première* commence vers le neuvième siècle, avec Alcuin, et se continue jusqu'au treizième. Du commencement de cette époque jusqu'au milieu du onzième siècle, l'histoire de la philosophie offre peu de noms

vraiment remarquables. Le onzième siècle voit naître la querelle du réalisme et du nominalisme, et la philosophie s'organise graduellement jusqu'au treizième. La *deuxième époque* comprend le treizième siècle et une partie du quatorzième : c'est le règne exclusif du réalisme et la plus brillante époque de la scolastique. Elle commence à Alexandre de Halès et à Albert le Grand. La *troisième époque* date de Guillaume d'Occam, qui ranime la lutte entre le réalisme et le nominalisme. Elle commence dans le courant du quatorzième siècle, et se prolonge jusque vers le seizième, qui forme une *transition* entre la scolastique et la philosophie moderne.

Le caractère fondamental de la scolastique, c'est qu'elle est éminemment théologique dans ses bases, et que l'activité de l'esprit humain ne s'y exerce que dans certaines limites posées par l'orthodoxie chrétienne. La principale ressource de la scolastique fut d'abord au commencement de la première époque, l'*Organum* d'Aristote, envoyé de Constantinople à Charlemagne, et plus tard la plus grande partie de ses autres écrits. Les philosophes du moyen âge, qui étaient en même temps des théologiens, suivaient les Pères, et plus particulièrement saint Augustin, pour le fond, et Aristote, surtout pour la forme. La philosophie n'est pour eux que la servante de la théologie, *Theologiæ ancilla.*

§ 1. *Premier âge de la scolastique.*

Le commencement de cette première période nous offre quelques hommes éminents, qui posent les fondements de la philosophie scolastique. A leur tête se montre d'abord l'Anglais ALCUIN, né à York, et diacre de l'église de cette ville. Alcuin, qui avait été l'élève du vénérable Bède, fut appelé par Charlemagne à la cour de France, vers la fin du huitième siècle. Ce grand prince, dans le but de ranimer les études, fonda plusieurs *écoles publiques,* et les pourvut des plus habiles maîtres qu'il put trouver. Dans le palais même de l'empereur se tenait une *école* dite *palatine,* sous

la direction d'Alcuin, et il y fut fondé une espèce d'Académie dont chaque membre prenait un nom emprunté à l'antiquité : Charlemagne se nommait David, et Alcuin Flaccus Albinus. Alcuin traita du *trivium* et du *quadrivium* dans son livre *de septem Artibus*. On distingue encore dans ses œuvres une *Dialectique* sur le modèle des traités de Bède. Alcuin occupe dans l'histoire de la philosophie une place distinguée, qu'il doit encore plus à l'impulsion qu'il a donnée aux études qu'à la puissance de son génie. Son disciple, RABAN MAUR, qui mourut archevêque de Mayence, répandit sa dialectique dans l'Allemagne.

Au neuvième siècle vivait JEAN SCOT, surnommé ÉRIGÈNE, du nom de sa patrie, l'Irlande, l'antique Érin, que l'on appelait aussi Scotie, d'où lui est venu probablement le nom de Scot. Il fut appelé à la cour de France par Charles le Chauve. *Scot Érigène* construisit un système de philosophie étonnant pour l'époque. Versé dans la connaissance du grec, chose extrêmement rare dans ces siècles d'ignorance, il traduisit en latin, pour Charles le Chauve, les écrits de saint Denys de l'Aréopage, écrits qui avaient été envoyés à Louis le Débonnaire par l'empereur d'Orient. Comme ces livres portent l'empreinte du mysticisme alexandrin, contenu toutefois dans les limites de l'orthodoxie chrétienne, Érigène développa des idées analogues dans ses ouvrages originaux, et spécialement dans son livre *de Divisione naturæ* ; mais il n'observa pas la même réserve et aboutit au panthéisme. On trouve dans Érigène toutes les bases d'un véritable panthéisme: l'unité et l'identité de la substance; les émanations qui sortent de l'unité, qui y rentrent par une absorption finale. On lit dans son traité *de divinâ Prædestinatione et Gratiâ*, ces phrases remarquables : *Non aliam esse philosophiam aliudve sapientiæ studium, aliamve religionem* [1].... *Conficitur inde veram esse philosophiam veram*

[1] Cette pensée se trouve dans saint Augustin, à peu près dans les mêmes termes (*De verâ religione*, cap. v).

religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam. — On remarque encore, dans le neuvième siècle, HINCMAR, archevêque de Reims, et AGOBARD, archevêque de Lyon.

Dans le dixième siècle, le plus stérile de tous, il n'y a guère qu'un nom vraiment remarquable : celui de GERBERT, d'Aurillac, en Auvergne, archevêque de Reims, puis de Ravenne, et ensuite pape sous le nom de Sylvestre II. Il avait étudié à Séville et à Cordoue, et en avait rapporté les chiffres arabes et une connaissance plus étendue de la philosophie d'Aristote. On a de lui un traité dialectique, *De rationali et ratione uti*, et plusieurs ouvrages de mathématiques. — BÉRENGER, de Tours, connu par ses erreurs sur l'eucharistie ; LANFRANC, de Pavie, qui le réfuta ; le cardinal S. PIERRE DAMIEN, de Ravenne, qui, ainsi que Lanfranc, perfectionna la dialectique appliquée à la théologie, appartiennent au onzième siècle.

Le plus grand métaphysicien de ce temps-là fut sans contredit *saint* ANSELME, né à Aoste, en Piémont, en 1033, successeur de Lanfranc, d'abord comme prieur du Bec, monastère de bénédictins en Normandie, dont il fut ensuite abbé, puis comme archevêque de Cantorbéry. Il fut obligé, à deux reprises, de quitter l'Angleterre pour cause de mésintelligence avec le roi, spécialement dans la querelle des investitures ; mais, à la fin, il lui fut permis de retourner à Cantorbéry, où il mourut en 1109. Deux de ses ouvrages sont surtout célèbres ; ils parurent d'abord sans nom d'auteur, intitulés, l'un : *Exemplum meditandi de ratione fidei*, Modèle de la manière dont on peut s'y prendre pour se rendre compte de sa foi ; l'autre : *Fides quærens intellectum*, ou la Foi qui cherche à comprendre. Plus tard, il les publia sous son nom avec les titres suivants : *Monologium*, id est, *Soliloquium*, et *Proslogion*, seu *Alloquium de Dei existentiâ et attributis* [1]. Le *Proslogion* reproduit l'argumentation du *Monologium* en la resserrant. Ce qu'on re-

[1] *Proslogion*, in prooemio.

marque de particulier dans le *Proslogion*, c'est une démonstration de l'existence de Dieu par l'idée du souverainement grand, c'est-à-dire de l'Être parfait. La voici : Le plus insensé athée a, dans la pensée, l'idée de quelque chose au-dessus de quoi on ne peut rien concevoir (*aliquid quo nihil majus cogitari potest* [1]). Or ce quelque chose ne peut exister seulement dans la pensée ; car, s'il en était ainsi, on pourrait concevoir quelque chose de plus grand, savoir, l'être qui existerait actuellement en réalité : donc le souverain être, c'est-à-dire l'être au-dessus duquel on ne peut concevoir aucune chose, existe hors de la pensée : donc Dieu existe. Cet argument a été reproduit, quant au fond, par Descartes, et modifié par Leibnitz (voyez p. 359). — HILDEBERT, archevêque de Tours, né à Lavardin, au pays de Vendôme, dans la seconde moitié du onzième siècle, égala presque saint Anselme en habileté dans la dialectique. Il se distingua encore par son érudition classique et par une précision et une netteté rares à cette époque. Son principal ouvrage philosophique est intitulé : *Moralis philosophia, seu Tractatus de utili et honesto.*

C'est en ce même temps que commencèrent les longues disputes de la scolastique sur la nature des *idées générales* ou *universelles*. L'explication d'un passage de l'*Isagoge* de Porphyre, sur les opinions des anciens concernant les universaux, donna probablement naissance à cette discussion, source de tant de débats durant le cours du moyen âge [2]. — ROSCELIN, chanoine de Compiègne, vers la fin du onzième siècle, prétendit que les genres et les espèces ne sont pas autre chose que des noms ou des mots, *flatus vocis*, au moyen desquels nous désignons les qualités communes de divers individus. On le considère comme le chef des *Nominaux* ou *Nominalistes*, qui n'accordaient qu'une existence nominale aux idées universelles, tandis que les *Réalistes* ou

[1] *Proslogion*, cap. II.

[2] *Fragments philosophiques*. Philosophie scolastique, par V. Cousin.

Réaux leur attribuaient une existence réelle (Voy. dans la *Psychologie*, p. 98-102). Le nominalisme ne tarda pas à se modifier dans un sens que l'on désigne par le mot *conceptualisme*. Cette controverse du réalisme et du nominalisme se rattache aux opinions de Platon, d'Aristote et des stoïciens. Platon faisait résider les universaux en Dieu comme les types des choses, *universalia ante rem* ; Aristote les unissait aux choses comme des formes, *universalia in re* ; pour les stoïciens, c'étaient des conceptions de notre esprit d'après les objets, *universalia post rem*. Le nominalisme de Roscelin le conduisit à émettre des propositions hérétiques sur le dogme de la Trinité. Saint Anselme combattit vigoureusement le nominalisme, et surtout les erreurs dogmatiques de Roscelin, dans son livre *de Fide Trinitatis*, où il nous apprend que le chanoine de Compiègne, mandé au concile de Soissons (1092), y rétracta ses erreurs, pour se soustraire à la fureur du peuple.

L'*universel* étant généralement regardé comme le fondement de la science, ainsi que le définit Aristote, il n'est pas étonnant qu'une opinion qui en niait la réalité ait soulevé de vives réclamations, surtout lorsqu'on déduisait de cette opinion des conséquences contraires à la foi. — Dans cette querelle, envisagée exclusivement au point de vue philosophique, il y avait, de l'avis de M. Cousin, exagération de part et d'autre. Il n'est pas exact de dire que *toutes* les idées générales signifient quelque chose de *réel*, ni que *toutes* les idées générales ne sont que des *mots* ou des conceptions de l'esprit, car s'il est vrai qu'il y a un très-grand nombre d'idées générales qui n'expriment rien autre chose que les qualités communes des objets sans impliquer aucune existence propre, comme, par exemple, l'animal, le végétal, il y en a aussi qui impliquent l'existence réelle de leur objet, comme les idées d'espace et de temps. Il y avait donc de la vérité et de l'erreur dans chacune des deux opinions [1].

[1] *Philosophie de Locke*, p. V. Cousin, VIII[e] leçon, p. 227-231, éd. de 1861.

Guillaume de Champeaux, né au village de ce nom, en Brie, vers le milieu du onzième siècle, et mort évêque de Châlons-sur-Marne, en 1120, fut l'un des plus ardents défenseurs du *réalisme* ; mais, en combattant le nominalisme outré de Roscelin, il exagéra la doctrine contraire. Ce qui existe véritablement pour lui, ce ne sont que les entités générales, et les individus n'ont d'existence que par leur rapport avec les universaux. Ainsi, par exemple, c'est l'humanité qui est l'essence des individus humains ; l'homme est une chose essentiellement une, à laquelle adviennent certaines formes qui font Socrate, Platon, etc. Il eut pour disciple Abailard, qui devint plus tard son adversaire.

Pierre Abailard ou *Abélard* naquit à Palais, près de Nantes, en 1079. Après avoir étudié en Bretagne sous les maîtres les plus habiles, il vint à Paris se ranger au nombre des disciples de Guillaume de Champeaux, qui enseignait alors avec le plus grand éclat. Mais, Abailard ayant embarrassé plusieurs fois Guillaume dans des thèses publiques, ils se brouillèrent. Abailard s'était aussi attiré, par son extrême jactance, l'inimitié de ses condisciples, jaloux d'ailleurs de ses succès. Il conçut donc le projet de fonder une école dont il serait le chef. Il l'ouvrit en effet d'abord à Melun, puis la transféra à Corbeil, et enfin à Paris, où il enseigna la philosophie et la théologie devant un nombre prodigieux d'auditeurs. C'est à cette époque de sa vie qu'il faut placer l'histoire assez connue de ses égarements et des malheurs qui en furent la suite. Après bien des vicissitudes, Abailard devint religieux de Saint-Denis, et reprit son enseignement, qui ne tarda pas à devenir suspect et à attirer sur lui les censures de l'Église. Il subit deux condamnations : la première dans le concile de Soissons, en 1121; la deuxième, en 1140, au concile de Sens, où l'on sait qu'il perdit toute son audace en présence de son redoutable adversaire, *saint* Bernard, le *défenseur zélé de l'orthodoxie.* Sur la fin de sa vie, Abailard se mit sous la direction de Pierre le Vénérable, dans l'abbaye de Cluny, s'y convertit sérieuse-

ment, et se réconcilia avec saint Bernard. Il mourut en 1142, à l'âge de soixante-trois ans. Abailard, en attaquant le réalisme de Guillaume de Champeaux, modifia le nominalisme de Roscelin. Celui-ci n'avait vu dans les universaux que des mots ; Abailard les considéra comme des conceptions de l'esprit. Dès lors le nominalisme se divisa en deux sectes : les *nominaux purs* et les *nominaux conceptualistes.* Du reste, cette différence est plus dans les termes que dans le fond des choses; car Roscelin, en soutenant que les universaux ne sont que des mots, ne prétendait pas sans doute que ces mots n'eussent aucun sens : ils devaient donc signifier des idées ou des conceptions de l'esprit. Abailard, en appliquant avec trop de liberté les subtilités de la dialectique aux matières de la foi, s'écarta du langage des saints Pères et de l'enseignement de l'Église sur les mystères, particulièrement sur le mystère de la sainte Trinité. Ses erreurs sont ainsi résumées par saint Bernard [1] : *Quum de Trinitate loquitur, sapit Arium ; quum de gratia, sapit Pelagium ; quum de personâ Christi, sapit Nestorium.* Ses principaux ouvrages sont divers *Traités de dialectique ; Ethica, seu liber dictus : Scito teipsum; Introductio ad theologiam christianam ; Theologia christiana.* On a retrouvé dernièrement dans la poussière des bibliothèques l'ouvrage intitulé *Sic et Non,* que M. Cousin a publié avec un discours préliminaire. Cet ouvrage, dont le titre peut se traduire par *Oui et Non*, ou le Pour et le Contre, est une compilation où des textes de l'Écriture et des Pères, et des philosophes de l'antiquité, sont opposés les uns aux autres, de telle façon que les vérités les plus importantes semblent être livrées à l'incertitude. — ARNAUD DE BRESCIA, *disciple d'Abailard,* et qui était venu assister son maître au concile de Sens, ne fut point ramené à l'Église par la soumission de celui-ci ; mais il continua de soutenir les mêmes erreurs, avec plus d'emportement que n'avait fait leur auteur lui-même. Ayant excité une sédition à Rome, dans le but de

[1] Epist. CXII.

remplacer le gouvernement du saint-siége par un ridicule simulacre de l'ancienne république, il paya de sa tête sa folle entreprise. — Dans le même temps, GILBERT DE LA PORÉE, née en Gascogne et évêque de Poitiers, très-habile dans les subtilités qui constituaient la philosophie de ce temps, se servait d'expressions nouvelles et inexactes sur les dogmes de la foi. Mandé à Reims, où se trouvait le pape Eugène III, il prit l'engagement d'être plus exact à l'avenir.

Un grand nombre d'esprits distingués traitèrent, à cette époque, les sujets théologiques selon la *méthode* de la philosophie scolastique ; mais celui de tous qui obtint le plus grand succès fut PIERRE LOMBARD ou le Lombard, né à Novare, en Lombardie, et mort évêque de Paris en 1164. Il doit sa célébrité à son ouvrage intitulé : *Sententiarum libri quatuor*, d'où lui est venu le surnom de *Maître des sentences*, *Magister sententiarum*. P. Lombard entreprit, dans cet ouvrage, de réduire la théologie en corps de doctrine, suivant un ordre logique. Les matières y sont rangées régulièrement sous divers titres, et les propositions y sont appuyées sur l'Écriture, les décrets des conciles et les sentiments des saints Pères. L'auteur s'abstient le plus souvent de donner sa solution propre. Le livre des Sentences peut être considéré comme le premier ouvrage qui eût encore paru de *théologie scolastique* proprement dite, et il a longtemps servi de texte à une foule de commentaires.

Dans le même siècle, il se forma une *réaction* contre les abus de la dialectique de la part d'une *école contemplative*, celle des chanoines réguliers de l'abbaye de Saint-Victor, à Paris. Cette école eut pour chefs HUGUES DE SAINT-VICTOR, natif de la Basse-Saxe ou de la Flandre, et RICHARD DE SAINT-VICTOR, Écossais et disciple de Hugues. Le premier mourut en 1140, et le second en 1173. Ces deux docteurs montrèrent toujours de l'éloignement pour les disputes stériles qui agitaient alors les esprits. On trouve, dans leurs écrits, des idées platoniciennes empruntées à

saint Augustin, et peut-être aussi aux auteurs arabes. Dans les œuvres de Hugues, on distingue un abrégé des études, sous le titre de *Didascalon*. Richard compare la contemplation au sommet d'une montagne d'où l'on voit à ses pieds toutes les sciences mondaines, et il enseigne les moyens d'y parvenir dans son livre *de Contemplatione*. — Malgré l'immense crédit qu'obtinrent les quatre livres des Sentences de Lombard, sa méthode, et en général la dialectique d'Aristote, furent l'objet de quelques attaques. GAUTHIER, abbé de Saint-Victor, se prononça contre l'introduction de la méthode aristotélicienne dans la théologie, et posa avec assez de justesse les limites de la dialectique, dans son ouvrage : *Contra quatuor labyrinthos Galliæ*. — Il ne faut pas oublier, dans la réaction contre les subtilités de la dialectique, JEAN DE SALISBURY, qui avait été disciple d'Abailard. Il était très-versé dans la littérature classique, et, malgré sa prédilection pour Aristote, il se signala par une critique sévère des arguties de l'enseignement. Il s'est fait remarquer aussi par la défense des études contre les détracteurs des anciens. Après une vie agitée de nombreuses vicissitudes, il mourut évêque de Chartres en 1180.

Vers la fin du douzième siècle, AMAURI DE CHARTRES, qui enseignait la théologie à Paris, avança que tout est Dieu et que Dieu est tout ; que le Créateur et la créature sont un même être, et d'autres idées du même genre, dont le résumé nous a été transmis par le chancelier Gerson [1]. Ce *panthéisme*, emprunté, selon toute apparence, à Scot Érigène, fut adopté par DAVID DE DINAN, disciple d'Amauri. Tous les deux furent censurés par l'autorité ecclésiastique.

PHILOSOPHIE DES ARABES.

Durant la période que nous venons de parcourir chez les peuples chrétiens de l'Occident, les Arabes cultivaient avec succès la philosophie, dont ils avaient reçu les premiers

[1] *De Concordia metaphys. cum logica.*

germes des chrétiens orientaux. Jean Philopon et plusieurs autres savants chrétiens avaient été leurs premiers maîtres, et leur avaient communiqué les écrits d'Aristote. La culture de la philosophie chez les Arabes date principalement de la fin du huitième siècle ou du règne du calife Al-Mansour, fondateur de Bagdad. Ce prince et deux de ses successeurs, Haroun-al-Raschid et Al-Mamoun, protecteurs des lettres, firent traduire en arabe plusieurs écrivains de la Grèce, et fondèrent des bibliothèques et des écoles publiques, entre lesquelles celle de Bagdad tenait le premier rang. Plus tard fut fondée l'école de Cordoue, qui fleurit jusqu'au treizième siècle. C'est de cette dernière école que les livres d'Aristote et quelques autres ouvrages de l'antiquité se répandirent en France et dans les autres parties de l'Europe.

Les principaux philosophes chez les Arabes orientaux, ou dans l'*école de Bagdad*, furent ALKENDI, médecin et philosophe, qui florissait au commencement du neuvième siècle; AL-FARABI, mort en 954, auteur d'une *Logique* et d'un traité sur la division des sciences, qui furent d'un grand secours chez les scolastiques ; AVICENNE, né à Boukhara, en Perse, vers 980, le plus célèbre des médecins arabes, qui a laissé un grand nombre d'ouvrages sur la philosophie et sur la médecine, et entre autres des commentaires sur Aristote, Hippocrate et Galien : dans son *Commentaire sur la métaphysique d'Aristote*, il fait preuve d'une manière de penser originale ; ALGAZEL, de Tus, né en 1072, zélé défenseur de l'islamisme et sceptique en philosophie.

Chez les Arabes occidentaux, ou dans l'*école de Cordoue*, se distinguent : AVEMPACE, qui s'efforça de concilier l'islamisme avec la philosophie ; THOPHAÏL, de Cordoue, mort à Séville en 1190, célèbre par son roman philosophique, l'*Homme de la nature*, c'est-à-dire, dans le sens de Thophaïl, l'homme tel que serait un mystique néoplatonicien ; et AVERROËS, disciple du précédent, né à Cordoue, et mort à Maroc au commencement du treizième siècle. Averroës fut appelé le *Commentateur* par excellence, et c'est celui de tous les philosophes arabes qui obtint le plus de célé-

brité. Il traduisit les œuvres d'Aristote en arabe, et les commenta. Plein d'enthousiasme pour le philosophe grec, il le regardait comme ayant porté les sciences au plus haut degré qu'elles puissent atteindre : *Aristotelis doctrina, summa veritas; quoniam ejus intellectus fuit finis humani intellectus : quare bene dicitur de illo, quod ipse fuit creatus, et datus nobis divina providentia, ut non ignoremus possibilia sciri* [1]. Cependant quoiqu'il ne se proposât, dans ses commentaires, que d'interpréter Aristote, il arrive souvent qu'il lui prête des idées qui lui sont étrangères, en rattachant sa doctrine aux théories néoplatoniciennes de l'école d'Alexandrie.

Dérivée de l'aristotélisme, la philosophie arabe s'occupa spécialement de l'élément logique ; mais, comme elle avait reçu les livres d'Aristote avec les commentaires de l'école néoplatonicienne, on y remarque aussi les procédés de l'intuition orientale. Il arriva aussi de là qu'elle se divisa en deux sectes, l'une dialectique et rationaliste, l'autre intuitive et enthousiaste.

Les *Juifs* prirent aussi quelque part au mouvement philosophique de cette époque, et l'on peut citer comme un nom vraiment remarquable celui de Moïse MAIMONIDES, ou fils de Maimon. Disciple de Thophaïl et d'Averroës, il fit l'application de leurs principes au judaïsme, sans toutefois les suivre toujours d'une manière servile. En général, les Juifs, dans les douzième et treizième siècles, servirent d'intermédiaires entre les Arabes et l'Europe, par leurs traductions de livres arabes en hébreu, d'où l'on fit des traductions latines.

§ II. *Deuxième âge de la scolastique.*

La philosophie, qui n'avait guère eu jusque-là d'autres ressources que l'*Organon* d'Aristote, commença à mieux

[1] Cité par Malebranche, dans la *Recherche de la vérité,* l. II, IIe partie, ch. VI.

connaître l'ensemble de ses ouvrages, soit par les relations que l'on eut avec les Grecs de Constantinople, soit surtout par l'entremise des Arabes de l'Espagne. C'est l'époque de la plus grande autorité d'*Aristote*, de l'*union intime* de la théologie et de la philosophie scolastiques, et de la domination du *réalisme*.

Le premier qui soit connu pour avoir fait usage des travaux philosophiques des Arabes, c'est ALEXANDRE DE HALÈS, ainsi appelé du nom d'un cloître dans le comté de Glocester, de l'ordre des franciscains. Il enseigna la théologie à Paris, et développa dans sa *Summa theologiæ* les sentiments de Pierre Lombard, suivant la rigueur des formes syllogistiques. On lui donna le surnom de *Doctor irrefragabilis*. Il mourut en 1245. — On trouve à la même époque GUILLAUME D'AUVERGNE, appelé aussi GUILLAUME DE PARIS, parce qu'il fut évêque de cette ville. Il avait étudié les auteurs arabes, et connaissait les systèmes des anciens philosophes. — VINCENT DE BEAUVAIS, religieux dominicain, lecteur de saint Louis, et l'un des hommes les plus remarquables de cette époque, composa sous le titre de *Miroir* (*Speculum majus* ou *universale*), une sorte d'encyclopédie des sciences de son temps, divisée en trois parties : *Speculum naturale*, *doctrinale*, *historiale*.

C'est à cette époque que se placent quelques hommes extraordinaires qui excitent l'étonnement par l'immensité de leurs travaux ou par la puissance de leur génie. Albert, issu des comtes de Bollstadt et connu sous le nom d'ALBERT LE GRAND, naquit à Lawingen, en Souabe, vers 1205. Il étudia d'abord à Pavie, se fit religieux dominicain, et fut envoyé à Cologne par ses supérieurs pour y professer les sciences naturelles et la théologie. De là il transporta son enseignement à Paris ; et plus tard il fut nommé à l'évêché de Ratisbonne, auquel il renonça volontairement au bout de trois ans, pour retourner à son monastère de Cologne et s'y livrer tout entier à ses études. Il y mourut dans un âge avancé. C'est avec Albert surtout que commencent les discussions subtiles sur l'*être*, l'*essence*, la *matière*, la *forme*,

etc., *esse, essentia*, ou *quidditas, existentia*, etc. Dans son langage, l'âme est un *totum potestativum*. Dans la conscience, il distingue la disposition morale ou la *syndérèse*, du grec συντήρησις, et son exercice habituel, ou la *conscience proprement dite*, *conscientia*. Les ouvrages d'Albert forment vingt et un volumes in-folio. Ce sont de longs commentaires sur le Maître des sentences, sur saint Denys l'Aréopagite, des écrits sur tous les sujets traités par Aristote, une Somme de théologie et un petit traité sur l'alchimie qui termine le vingt et unième volume. Albert possédait une immense érudition ; mais il doit être plutôt considéré comme un compilateur que comme un penseur profond et original. Son habileté dans les sciences physiques et les merveilleux récits qu'on débitait à ce sujet le firent passer de son temps pour un magicien.

Saint BONAVENTURE, dont le véritable nom est Jean de Fidanza, naquit l'an 1221 à Bagnarea en Toscane. Le nom sous lequel il est connu lui vient de ce que, sa mère l'ayant recommandé, dans une maladie, aux prières de saint François d'Assise, et ayant promis, s'il guérissait, de le mettre sous la conduite du saint, celui-ci s'écria, en apprenant que l'enfant se rétablissait : *O buona ventura !* ô l'heureux événement ! Étant entré dans l'ordre des franciscains, Bonaventure étudia à Paris, sous Alexandre de Halès, et enseigna à son tour la philosophie et la théologie, qui, à cette époque, ne se séparaient pas. Nommé en 1256 général de son ordre, il y rétablit la discipline. Malgré ses refus réitérés, il fut promu à l'évêché d'Albano et créé cardinal. Ayant été emmené au deuxième concile de Lyon par le pape Grégoire X, il mourut en 1274, dans le cours même des sessions. Les ouvrages de saint Bonaventure sont, pour la plupart, théologiques et ascétiques, et respirent partout cette tendre piété qui l'a toujours fait regarder comme un des grands maîtres de la vie spirituelle, et qui lui a valu le surnom de *Doctor seraphicus*. Son traité *de Reductione artium ad theologiam* est celui de ses ouvrages qui nous présente le mieux sa doctrine sous une forme

philosophique. En commençant cet ouvrage, saint Bonaventure distingue quatre sortes de lumières qui éclairent l'intelligence : *Lumen exterius, scilicet lumen artis mechanicæ; lumen inferius, scilicet lumen cognitionis sensitivæ; lumen interius, scilicet lumen cognitionis philosophicæ; lumen superius, scilicet lumen gratiæ et sacræ Scripturæ.* L'illumination philosophique se divise en *physique*, *logique* et *morale*, et chacune de ces divisions comprend plusieurs subdivisions. Dans son *Itinerarium mentis ad Deum*, il distingue une triple théologie : la théologie *symbolique*, la théologie *propre*, la théologie *mystique*, et il décrit les degrés par lesquels l'homme peut s'élever à Dieu. Il est à peine nécessaire de faire remarquer que le mot de *mystique*, dans le sens des docteurs de ces siècles de foi, doit s'entendre comme se renfermant toujours dans les limites de l'orthodoxie chrétienne, et que par conséquent leur mysticisme est toujours contenu dans des bornes raisonnables et à l'abri des étranges aberrations que l'on trouve chez les mystiques de l'antiquité.

Saint THOMAS D'AQUIN, ainsi nommé du lieu de sa naissance au royaume de Naples, vint au monde en 1227. Il prit de bonne heure la résolution d'embrasser l'état monastique, et entra chez les dominicains l'an 1243. Sa famille, qui était une des plus illustres du pays, mit vainement tout en œuvre pour l'empêcher de donner suite à son projet ; et, lorsqu'on le vit inébranlable, on finit par le laisser en liberté. Ses supérieurs l'envoyèrent d'abord à Cologne pour étudier sous Albert le Grand. Les méditations profondes de Thomas et son humilité lui avaient fait contracter l'habitude du silence, et ses compagnons, le croyant stupide, l'appelaient, par dérision, le *Bœuf muet* ou le *Grand Bœuf de Sicile.* Un jour Albert, l'ayant interrogé, fut si frappé de la haute capacité qu'il reconnut en lui, qu'il ne put s'empêcher de s'écrier : « Vous appelez Thomas le Bœuf muet ; mais il mugira un jour si haut par sa doctrine, qu'il sera entendu de tout l'univers. » Albert ayant été envoyé à Paris pour y enseigner la théologie, saint Thomas eut ordre de

l'y suivre pour continuer ses études. Plus tard, il enseigna lui-même en cette ville avec la plus grande distinction. Saint Louis, qui savait apprécier son mérite, l'invitait souvent à venir à sa cour. On raconte qu'un jour saint Thomas, toujours préoccupé de ses études, se trouvant à la table du roi, s'écria tout à coup en frappant de la main sur la table: Voilà qui est décisif contre les manichéens: *Conclusum est contra Manichæos* ! Saint Louis, loin de s'offenser de ce qui eût pu paraître un oubli des convenances, en témoigna de l'admiration, et fit écrire aussitôt l'argument par un de ses secrétaires. Saint Thomas, ayant été appelé par le pape Grégoire X au concile de Lyon, mourut lorsqu'il était en chemin pour s'y rendre, en 1274. Ses contemporains rendirent un juste hommage à la supériorité de son génie, en lui décernant les titres de *Doctor angelicus*, *Scholæ Angelus*, *Aquila theologorum*. On l'appelle communément l'*Ange de l'École*.

Les principaux ouvrages de saint Thomas sont : 1° des commentaires sur presque toute la philosophie d'Aristote ; 2° des commentaires sur les livres des Sentences ; 3° de nombreux opuscules sur divers sujets ; 4° sa Somme contre les païens, *Summa contra Gentiles* ; 5° sa célèbre *Somme théologique*, *Summa theologica*. La Somme de saint Thomas, a dit M. Cousin [1], « est un des grands monuments de l'esprit humain au moyen âge, et comprend, avec une haute métaphysique, un système entier de morale et même de politique. » Parmi les *Opuscules* de saint Thomas, on remarquera principalement, au point de vue philosophique, les traités suivants : *de Ente et essentiâ*, *de Principio individuationis*, *de Demonstratione*, *de Fallaciis* (des sophismes), *de Potentiis animæ*, *de Natura syllogismorum*, *Aristotelis totius logicæ Summa*, *de Universalibus*. La *Somme contre les Gentils* se divise en quatre livres : le saint docteur y traite de l'existence et des attributs de Dieu, de l'âme humaine, de la fin de l'homme, de la grâce, etc. Sur l'union de l'âme et du corps, il y énonce l'opinion suivante :

[1] *Cours de l'Hist. de la philosoph.*, 9° leçon.

Anima est tota in toto et tota in qualibet parte [1], opinion identique à celle de saint Augustin [2]. Il distingue avec Aristote l'âme sensitive, intellective, végétative ; mais cette âme est *une : Eadem numero est anima in homine, sensitiva, et intellectiva, et nutritiva*, dit-il expressément [3] dans la *Somme théologique.* Ce dernier ouvrage, dans lequel saint Thomas a fondu la substance de ses autres écrits, se divise en trois parties, dont la première se rapporte plus spécialement à la philosophie. Cette première partie a pour objet Dieu, les anges et l'âme humaine. La seconde partie, divisée en deux sections, contient toute la morale ; la troisième traite de l'incarnation, des sacrements, etc. On trouve fréquemment dans cet ouvrage, des pensées qui révèlent le métaphysicien supérieur [4].

Dans la question, si importante alors, des *universaux*, saint Thomas, comme Albert [5] son maître, est *réaliste* mitigé, se rapprochant de l'opinion des *conceptualistes.* Suivant saint Thomas, la vérité peut être considérée comme une équation entre les objets et l'entendement : *Veritas est adæquatio rei et intellectus* [6]. C'est dans le sens de cette définition qu'il résout la question des universaux. L'uni-

[1] Lib. II, cap. LXXII.

[2] *De Trinit.*, lib. IV, cap. VI (aliàs VIII).

[3] *Summæ theologicæ* p. I, quæst. 76, art. 3.

[4] Ainsi, au sujet de la question : *Utrùm Deum esse sit per se notum,* le saint docteur se propose l'opinion suivante (p. I, q. 2, a. 1, 3°) : « Veritatem esse est per se notum, quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse ; si enim veritas non est, verum est veritatem non esse ; si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. Deus autem est ipsa veritas ; Joan., XIV, 6 : *Ego sum via, veritas et vita.* Ergo Deum esse est per se notum. » Il y répond : « Dicendum quod veritatem esse in communi, est per se notum ; sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos. » Ce qu'il attribue, dans la *Somme contre les Gentils* (l. I, cap. XI), à la faiblesse de notre intelligence : Ex debilitate nostri intellectûs, qui eum intueri non potest per se ipsum, sed ex effectibus ejus.

[5] *De Intellectu et Intelligibili.*

[6] *Summ. theolog,*, p. 1ª, quæst. 16, art. 1.

versel, dit-il, est tout à la fois dans les objets et dans l'entendement : *Unum secundum quod est in rebus, aliud secundum quod est in anima* [1]. Et dans un autre endroit : « Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus ; sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu [2]. »

La *Somme* de saint Thomas est un chef-d'œuvre d'ordre et de précision : il y procède ordinairement de la manière suivante. Il y pose d'abord la question en forme de problème, et la divise en plusieurs articles ; puis, sur chacun des articles, il se propose des difficultés ou objections tirées, soit de l'autorité des Écritures, ou des Pères, ou des philosophes, soit du raisonnement, et il y donne des réponses puisées aux mêmes sources. La conclusion consiste souvent en une distinction en vertu de laquelle, après avoir considéré la question sous un double rapport, il répond affirmativement sous l'un et négativement sous l'autre. — A la science la plus profonde saint Thomas joignait une tendre piété : on sait que l'office du Saint-Sacrement, qu'il composa sur la demande du pape Urbain IV, est un des plus beaux et des plus pieux du Bréviaire romain. Les œuvres de saint Thomas ne forment pas moins de dix-huit volumes in-folio, ce qui doit paraître d'autant plus surprenant qu'il était à peine âgé de quarante-huit ans lorsqu'il mourut.

Quelques contemporains de saint Thomas méritent d'être mentionnés honorablement : PETRUS HISPANUS, de Lisbonne, qui devint pape sous le nom de Jean XXI, connu par ses abrégés de logique, *Summulæ logicales* ; HENRI GŒTHALS, de Gand, *Henricus Gandavensis*, surnommé *Doctor solemnis*, et RICHARD DE MIDDLETON, *Doctor solidus*.

[1] *De universalibus* (Tract. I) : Opuscul. LV, p. 627.
[2] *Summ. theol.*, p. I, q. 85, a. 2 ad 2.

Dans ce même temps vivait un homme tout à fait extraordinaire pour son époque: c'était ROGER BACON, né en 1214 à Ilchester, dans le comté de Somerset. Il étudia d'abord à Oxford, puis à l'université de Paris, et, étant retourné en Angleterre, il entra dans l'ordre de Saint-François. R. Bacon excita la plus grande admiration parmi ses contemporains par ses connaissances dans les mathématiques, dans les sciences physiques et dans les langues, ce qui le fit surnommer *Doctor mirabilis.* Ses observations et ses expériences le conduisirent à d'heureuses découvertes : on peut juger, par ses écrits, qu'il avait deviné en quelque sorte la théorie des télescopes, et qu'il connut la poudre à canon, ou du moins quelque composition fulminante d'une nature analogue. Cependant, malgré la supériorité de son esprit, Roger Bacon payait le tribut aux préjugés de son siècle par sa croyance à la pierre philosophale et à l'astrologie judiciaire. Dans le plus célèbre de ses ouvrages, intitulé *Opus majus*, où il traite des obstacles qui s'opposent à la vraie sagesse et de l'utilité de la science, il semble avoir préludé, trois siècles plus tôt, à l'*Instauratio magna* du chancelier Bacon. Son ouvrage le plus important après l'*Opus majus* a pour titre : *de secretis Operibus artis et naturæ.* Les bibliothèques de l'Angleterre possèdent encore un nombre considérable d'ouvrages de Roger Bacon à l'état de manuscrits.

RAYMOND LULLE, né à Palma, dans l'île de Majorque, vers 1235, homme singulier, esprit ardent et inquiet, se livra dans sa jeunesse aux déréglements des passions, et, plus tard, s'appliqua à l'étude avec une ardeur infatigable. Il apprit la langue et la philosophie des Arabes, dans le but de travailler à leur conversion. Il croyait avoir reçu du ciel des lumières extraordinaires, et le don d'un art tout spécial pour convertir les infidèles et pour opérer la réforme de la philosophie et des sciences : comme il passait pour inspiré, on lui donna le surnom de *Doctor illuminatus.* Il parcourut l'Europe, et se présenta dans toutes les cours des princes chrétiens pour solliciter l'adoption de ses pro-

jets de réforme. Plusieurs fois il passa en Afrique pour y prêcher la religion chrétienne : y étant allé en dernier lieu à l'âge de quatre-vingts ans, il y fut lapidé par les mahométans, et expira sur le navire d'un marchand génois qui l'avait recueilli. R. Lulle, au milieu des agitations d'une vie aventureuse, avait trouvé le temps de composer un nombre prodigieux d'ouvrages sur des matières métaphysiques très-subtiles. Il inventa, sous le nom d'*Ars universalis* ou *Ars magna*, une sorte de mécanisme logique, où toutes les idées étaient classées de manière qu'on pouvait se procurer, dans telle ou telle case, tel ou tel principe à volonté. Par exemple, pour savoir si le monde est éternel ou non, on est conduit, par la disposition des tableaux, à un cercle où se trouve une réponse *négative*. La méthode de Lulle est, pour les idées, quelque chose comme la table de Pythagore pour les nombres. Lulle avait formé sur Dieu, sur l'homme, sur la nature, des *échelles ascendantes et descendantes*, dont les combinaisons se fondaient sur le *nombre ternaire*. Par exemple, pour la *relation*, il trouve trois fois trois : 1° la différence, la concordance, la contrariété ; 2° le principe, le milieu et la fin ; 3° la supériorité, l'égalité et l'infériorité. Lulle avait composé lui-même un abrégé de l'*Ars magna* sous le titre d'*Ars brevis*.

Jean Duns Scot, le docteur subtil, *Doctor subtilis*, naquit selon toute apparence, à Duns, en Écosse, vers l'an 1275. Il fit ses études à Oxford et à Paris, et entra dans l'ordre de Saint-François. Ayant été envoyé à Cologne par ses supérieurs, il y mourut à l'âge d'environ trente-trois ans. Les œuvres de Duns Scot, publiées en douze volumes in-folio, consistent principalement en *Commentaires* sur Aristote et sur P. Lombard. Duns Scot est célèbre par son opposition aux opinions de saint Thomas, opposition qui produisit dans l'école les interminables disputes des *thomistes* et des *scotistes*. Cette opposition l'engagea souvent dans des distinctions vaines et inintelligibles, et dans de sophistiques subtilités. Un des principaux points de séparation se trouva dans la question du réalisme. Saint Thomas et Scot étaient

tous les deux réalistes; tous les deux enseignaient : *Naturæ sunt universales in essendo,* mais d'une manière différente. Selon saint Thomas (V. p. 610), l'universel existe seulement en puissance (*posse*) dans les objets de la nature ; et il n'est déterminé à être en réalité (*actu*) que par la forme abstraite qui est l'objet de l'intelligence. Saint Thomas admet donc l'universel *à parte rei,* et en même temps *à parte mentis* ; tandis que Scot rejetait tout concours de l'intelligence pour la formation des universaux, qu'il considérait comme des entités qui ont leur réalité entière hors de l'esprit. Selon lui, l'universel existe *à parte rei, vel independenter à mente* ; mais pour déterminer l'essence à constituer l'individuel, il existe une autre entité intimement unie à l'essence : c'est le principe d'individualisation ou l'*hæccéité, principium individuationis,* principe par lequel les universaux s'individualisent. Ce principe, suivant Scot, est une *entité positive* qui détermine la nature des objets ; ainsi Pierre est un individu, parce que la *Pétréité* vient s'unir en lui à l'*humanité*[1]. Il met toutefois une différence entre les *êtres de raison* et les êtres existants. Dans son traité *Super universalia Porphyrii,* on lit, sur la réalité des universaux : « Dicendum quod universale est ens, quia sub ratione non entis nihil intelligitur, quia intelligibile movet intellectum...; non ens non potest movere aliquid ut objectum, quia movere est entis, in actu : ergo nihil intelligitur sub ratione non entis. » Mais, tandis qu'il présente l'intelligence comme passive dans la question des universaux, il conçoit ailleurs l'activité libre de la volonté humaine sous un point de vue qui l'a fait accuser par quelques-uns de pélagianisme, quoiqu'au fond cependant la phrase suivante : *Non est alia causa quare voluntas vult, nisi quia voluntas est voluntas*[2], et d'autres du même genre, puissent signifier seulement que la volonté a le pouvoir de se déterminer indépendamment de tout

[1] *Comment. in Magistr. sentent.,* II.
[2] *Ibid.,* I.

motif extérieur, sans exclure aucunement la grâce divine. Scot est célèbre encore par son argumentation en faveur du dogme de l'*Immaculée Conception* de la sainte Vierge.

Les continuateurs de saint Thomas et de Duns Scot sont connus sous le nom de *thomistes* et de *scotistes :* les premiers appartiennent, pour la plupart, à l'ordre des dominicains, et les seconds à celui des franciscains. En général, les *thomistes* furent des théologiens distingués. On compte entre autres ÉGIDIO COLONNA, ou *Gilles Colonne,* Romain, *Doctor fundatissimus* ; HERVAY NOEL, *Hervæus Natalis,* né en Bretagne, général des dominicains et recteur de l'Université de Paris. Parmi les *scotistes* se distinguèrent FRANÇOIS DE MAYRONIS, le Maître des abstractions, *Magister abstractionum,* le premier qui soutint une thèse solennelle en Sorbonne, et l'Anglais *Walter Burleigh,* qui appartient à l'époque suivante.

§ III. *Troisième âge de la scolastique.*

Le troisième âge de la scolastique commence au quatorzième siècle, et se continue jusque vers la fin du quinzième, époque où la philosophie du moyen âge se transforme peu à peu pour préparer les voies à la philosophie moderne. Le commencement de cette troisième époque voit se ranimer la *querelle du réalisme et du nominalisme.* GUILLAUME D'OCCAM, ou simplement OCCAM[1]. ainsi nommé du lieu de sa naissance, au comté de Surrey, en Angleterre, *Doctor singularis, invincibilis,* de l'ordre des franciscains, disciple de Scot, dont il devint plus tard l'un des adversaires les plus prononcés, enseignait à Paris au commencement du quatorzième siècle. Il soutint la cause du roi de France contre le pape Boniface VIII, dans son livre : *de la Puissance ecclésiastique et de la Puissance séculière.* Quelques années après, il défendit avec une extrême violence de langage Louis de Bavière et son antipape, contre le pape Jean

[1] On écrit aussi *Occham, Ocham* ou *Ockam,*

XXII, qui l'excommunia. *Tu me defendas gladio,* avait-il écrit à Louis, *ego te defendam calamo.* Il mourut à Munich, en 1347, absous, selon les uns, toujours sous le poids des censures, selon les autres. Il composa des *Commentaires* sur Aristote, sur le Lombard, une *Logique*, et des mélanges sous le titre de *Quodlibeta*. L'un des grands principes d'Occam est celui-ci : « Il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité. » *Entia non sunt multiplicanda præter necessitatem. Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora.* Par conséquent, dit-il, on ne doit attribuer aux *idées générales* aucune réalité objective hors de l'intelligence, puisque ni la raison ni la science n'ont un besoin absolu de cette hypothèse ; elle conduit d'ailleurs à des conséquences absurdes. L'universel n'a pas une existence réelle dans les choses ; mais il consiste uniquement dans l'opération de l'âme, qui institue par sa volonté un signe, et l'attribue à plusieurs objets : *Sola intentio animæ, vel signum voluntariè institutum, est universale* [1]. En conséquence des mêmes principes, il rejeta les *espèces* ou *images objectives* de Démocrite, que toute la scolastique avait admises, et qui restèrent en crédit longtemps encore après Occam. A l'exemple de Scot, il fonda la différence du bien et du mal, non sur l'essence des choses, mais sur la libre volonté de Dieu : *Adeo ut, mutatâ eâ voluntate, quod sanctum et justum est possit evadere injustum* [2] ; doctrine dangereuse et de nature à ébranler la morale. Saint Thomas avait dit avec raison, sur le même sujet : « Nihil potest esse justum nisi volitum à Deo ; tamen id quod est volitum à Deo habet primam causam justitiæ *ex ordine sapientiæ divinæ* [3]. »

Au commencement de l'époque que nous examinons, Durand de Saint-Pourçain, né dans la ville de ce nom, au diocèse de Clermont en Auvergne, mort évêque de Meaux en 1332, avait commencé à s'écarter des voies suivies jusque-

[1] *Logica,* p. 1ª, cap. xv.

[2] *Quodlibeta,* II.

[3] *Quæst. disput. de veritate,* quæst. XXIII : *de Voluntate Dei,* art. 6.

là dans l'enseignement. Il soulevait des questions nouvelles et les résolvait avec tant d'assurance, qu'il fut nommé le Docteur très-résolutif, *Doctor resolutissimus*. On peut aussi le considérer comme ayant préparé l'affaiblissement du réalisme, qui dominait alors exclusivement.

La querelle du réalisme et du nominalisme se continua après la mort d'Occam. Les *nominalistes* les plus célèbres d'alors sont Buridan et P. d'Ailly. *Jean* BURIDAN, né à Béthune en Artois, à la fin du treizième siècle, étudia sous Occam dans l'Université de Paris ; dans la suite, il y professa la philosophie et la théologie, et en devint recteur. Il s'est rendu célèbre par ses règles pour trouver les idées moyennes dans la théorie syllogistique, ce que l'on a appelé le *pont aux ânes*, et par ses recherches sur le libre arbitre. Cette question du libre arbitre rappelle naturellement l'exemple si connu de l'*âne de Buridan*. Buridan supposait un âne pressé de la faim, placé entre deux mesures d'avoine parfaitement égales, ou un âne également pressé de la faim et de la soif, entre une mesure d'avoine et un seau plein d'eau, qui faisaient une égale impression sur ses organes ; puis il demandait : Que fera cet âne ? Si on lui répondait : Il demeurera immobile : donc, disait-il, il mourra de faim entre deux mesures d'avoine, ou il mourra de soif et de faim, ayant près de lui de quoi boire et de quoi manger ; ce qui semblait évidemment absurde. Si on lui répliquait : Cet âne ne sera pas assez âne pour se laisser mourir ainsi : donc, concluait-il, il a le libre arbitre, ou bien il peut arriver que de deux poids en équilibre l'un l'emporte sur l'autre. Ce sophisme, qui embarrassait les logiciens du temps, devint fameux dans l'école. Sur la fin de sa vie, Buridan, zélé partisan du nominalisme, fut persécuté par les réalistes, et obligé de se retirer en Allemagne. — PIERRE D'AILLY, né à Compiègne en 1350, surnommé l'Aigle des docteurs de la France, *Aquila Galliæ*, avait été admis comme boursier au collége de Navarre ; plus tard, il y professa la théologie, devint chancelier de l'Université de Paris, et cardinal. Son zèle pour

l'extinction du schisme qui désolait alors l'Église l'a rendu célèbre. Il joua un rôle très-important dans les conciles de Pise et de Constance. Dans son livre *de Ecclesiæ Auctoritate*[1], il soutient la supériorité du concile général sur le pape. En philosophie, il est à remarquer comme défenseur du *nominalisme*, et pour s'être élevé avec force contre les *abus* de la scolastique.

Parmi les défenseurs du réalisme à cette époque, on trouve peu de noms célèbres. Les plus remarquables sont WALTER BURLEIGH, compagnon d'études d'Occam et surnommé *Doctor planus et perspicuus*, auteur d'une *Biographie des philosophes et des poëtes* ; THOMAS DE BRADWARDINE, archevêque de Cantorbéry, et THOMAS DE STRASBOURG.

Les débats entre les deux partis qui divisaient alors les écoles furent souvent troublés par la passion et par une animosité réciproque, et l'on se donnait de part et d'autre les qualifications les plus injurieuses. La question des idées universelles n'était pas le seul sujet de division ; mais il se manifestait en général, de la part des nominaux, un esprit d'indépendance qui produisit, plus tard, des discordes éclatantes sur d'autres sujets. Cette querelle, tout en perdant insensiblement de son importance, se maintint, surtout en France, jusque durant le cours du seizième siècle. Sans vouloir prononcer d'une manière absolue sur le fond de ces fameuses disputes d'un autre temps, il peut être utile d'observer que les principaux défenseurs du nominalisme furent censurés à d'autres titres, et que les novateurs en religion prirent constamment parti pour eux.

Tandis que ces discussions se continuaient sans produire aucun résultat proportionné à la vivacité de la dispute, la *philosophie mystique* et intuitive fut ranimée par le dominicain allemand *Jean* TAULER, célèbre prédicateur, mort à Strasbourg en 1361, et surtout par l'illustre chancelier

[1] IIIe part. chap. IV.

GERSON. — *Jean Charlier*, né au village de Gerson, près de Réthel, au diocèse de Reims, en 1363, plus connu sous le nom de Jean de Gerson ou simplement *Gerson*, fut l'élève de Pierre d'Ailly, et lui succéda comme chancelier de l'Université de Paris. Il mérita, par sa piété et la nature de ses travaux, le titre de *Doctor christianissimus* ou *consolatorius*. Il assista au concile de Constance, comme député de la France, et y soutint, avec P. d'Ailly, la supériorité du concile général sur le pape, mais en reconnaissant dans les termes les plus forts la primauté et la juridiction du pape dans toute l'Église ; ce que se sont bien gardés d'ajouter certains novateurs qui ont abusé de son nom en cette matière. Après l'assassinat du duc d'Orléans, Gerson poursuivit avec vigueur devant l'Université la doctrine de maître Jean Petit, l'apologiste du duc de Bourgogne, et fut obligé par suite de quitter la France pour se soustraire à la vengeance du prince. Il y rentra cependant plus tard, et se fixa à Lyon, dans un couvent dont son frère était prieur. Dans sa vieillesse, il poussa l'humilité jusqu'à se faire instituteur de petits enfants, ne demandant pour toute rétribution que cette prière : « Seigneur, ayez pitié de votre pauvre serviteur Gerson. » Dans l'un de ses plus remarquables ouvrages, son traité *de mysticâ Theologiâ*, on trouve les pensées suivantes : « Si la science la plus parfaite est celle qui atteint d'abord directement la vérité, la théologie mystique est la vraie science : *mystica theologia, vera scientia*. Elle se fonde sur des expériences qui se passent dans le plus intime de l'âme, mais qui ne peuvent être comprises de ceux qui n'ont pas éprouvé cet ordre de faits.... Les vrais philosophes, ou plutôt théosophes, *philosophi, imo verius theosophi*, sont ceux auxquels le Père céleste révèle ce qu'il cache aux sages et aux prudents de ce monde. » La théologie mystique est fort supérieure à la théologie spéculative des écoles, pour plusieurs raisons qu'il énumère, et surtout parce qu'elle procure le repos de l'âme et son union avec Dieu ; tandis que, par la science spéculative, on se fatigue sans atteindre le but. Il est hors

de doute que le mysticisme chrétien et orthodoxe de Gerson ne pouvait aboutir aux conséquences du mysticisme des alexandrins ; autrement il eût cessé d'être chrétien. Mais on voit, par ses écrits, que le mysticisme oriental avait reparu; car Gerson réfute un auteur contemporain qui soutenait formellement la transformation finale des créatures en Dieu. Gerson, malgré le caractère contemplatif de sa philosophie, excellait dans la logique, qu'il regardait comme une préparation à un mode supérieur de connaissance ; il a laissé un traité *de Concordiâ metaphysicæ cum logicâ.* On remarquera encore parmi ses écrits le livre *de Parvulis trahendis ad Christum*, où se révèle le zèle ardent qui animait Gerson pour l'éducation de la jeunesse.

Vers le même temps parut le livre célèbre de l'*Imitation de Jésus-Christ*, que l'opinion la plus commune attribue à *Thomas à Kempis*, ainsi nommé du village de Kempen, au diocèse de Cologne. Entré chez les chanoines réguliers en 1399, il s'occupait principalement à copier des livres et à en composer. D'autres cependant attribuent le livre de l'*Imitation* à *Gersen*, abbé d'un couvent de bénédictins près de Verceil, en Piémont, au treizième siècle, ou au chancelier *Gerson.*

Le *Liber creaturarum sive naturæ* de Raymond de Seronde, philosophe espagnol qui enseignait à Toulouse dans la première moitié du quinzième siècle, et dont l'ouvrage a été traduit par Montaigne sous le titre de *Théologie naturelle*, révèle une tendance différente du mysticisme, mais opposée également à la philosophie dialectique : cette tendance avait pour but de lier les idées religieuses à l'observation de la nature et de l'humanité.

Transition de la philosophie du moyen âge à la philosophie moderne.

L'abus des vaines subtilités avait décrédité la scolastique, et la gloire de cette philosophie alla toujours en décroissant à partir du quatorzième siècle. La scolastique peut

être considérée comme cessant vers le milieu du quinzième siècle, et la philosophie moderne commence avec le dix-septième. Il y eut donc à peu près un siècle et demi de transition. Le discrédit où étaient tombés les enseignements dégénérés de la scolastique, et l'arrivée des Grecs en Italie, après la chute du Bas-Empire, contribuèrent puissamment à opérer une révolution à la fois littéraire et philosophique. Ce fut alors que les œuvres de Platon, que les Grecs réfugiés avaient apportées de Constantinople, commencèrent à être connues dans l'Occident. Les travaux des philosophes de cette époque furent principalement des commentaires sur les livres des anciens philosophes ; mais les commentateurs était divisés entre eux. D'un côté, *Gémistus Pléthon*, de Constantinople, et son disciple, le cardinal *Bessarion*, né à Trébizonde, firent connaître à l'Europe la philosophie platonicienne telle qu'elle était alors à Constantinople, c'est-à-dire mêlée de néoplatonisme ; d'autre part *Georges le Scolaire*, appelé depuis *Gennadius*, *Théodore de Gaza* et *Georges de Trébizonde*, développèrent et défendirent la philosophie d'Aristote.

PLATONISME ET ARISTOTÉLISME DES QUINZIÈME ET SEIZIÈME SIÈCLES.

GÉMISTUS PLÉTHON excita dans l'Occident une admiration générale par l'étendue de son érudition. On distingue parmi ses nombreux écrits le traité de la *Différence entre la philosophie de Platon et celle d'Aristote*, où il cherche à établir la prééminence du premier sur le second. GEORGES DE TRÉBIZONDE enseigna la littérature et la philosophie grecques en divers endroits de l'Italie, et se montra partisan enthousiaste d'Aristote. Secondé de GEORGES SCHOLARIUS, il défendit avec chaleur les principes d'Aristote contre les platoniciens, et principalement contre Gémistus, qui, de son côté, ne mettait guère plus de mesure dans son enthousiasme pour Platon. Le cardinal BESSARION, comme Gémistus, donnait la préférence à Platon sur Aristote ;

mais ses écrits, pleins d'une sage modération, ne contribuèrent pas peu à tempérer l'irritation des disputes philosophiques.

Parmi les Occidentaux, l'un des hommes qui s'écartèrent les premiers de la méthode scolastique fut le cardinal NICOLAS DE CUSS, au pays de Trèves, *Nicolaus Cusanus*, né en 1401. Il s'attacha spécialement à la partie pythagoricienne du platonisme, et tenta d'allier la métaphysique avec les mathématiques. Prenant pour base de la science la notion d'unité, il procédait dans les diverses questions de la philosophie, et même dans les mystères de la religion, par des formes mathématiques, souvent inintelligibles. Selon sa théorie, les principes de notre connaissance sont contenus dans nos idées de nombre et dans leurs rapports, mais la vérité absolue est au-dessus de notre portée : c'est ce qu'il appelle la *docte ignorance*, et il intitule un de ses ouvrages : *Apologia doctæ ignorantiæ*. Nicolas de Cuss préluda au système de Copernic, en reproduisant l'hypothèse pythagoricienne du mouvement de la terre. Il mourut l'an 1464.

La philosophie platonicienne eut pour protecteurs, en Italie, Côme et Laurent de Médicis. Le premier fonda une *Académie*, ou école platonicienne, à Florence, vers 1460, par l'intermédiaire de MARSILE FICIN, médecin philosophe, né dans cette ville en 1433, célèbre par ses traductions de Platon, Plotin, Proclus, etc., et auteur de divers ouvrages qui lui sont propres, entre autres d'un traité intitulé : *Theologia Platonica, sive de immortalitate animarum*. Le but principal de ses travaux était de tirer parti du platonisme en faveur de la religion chrétienne. — L'enthousiasme des Florentins pour Platon fut partagé par JEAN PIC, seigneur de LA MIRANDOLE, né en 1463, d'une famille illustre. Il avait une mémoire extraordinaire et une imagination exaltée. A l'âge de vingt-quatre ans, déjà pourvu des plus vastes connaissances en tout genre, il alla se fixer à Rome, et y dressa une thèse *de Omni scibili*, contenant neuf cents conclusions, les unes tirées de divers auteurs de toutes

les nations, tant anciennes que modernes, les autres formulées par lui-même, et il fit inviter les savants de tous les pays à venir argumenter contre lui ; mais, plusieurs de ses propositions ayant paru légitimement suspectes, l'autorité du saint-siége, à laquelle du reste il se soumit avec docilité, empêcha la réalisation de son ridicule projet. Le caractère de sa philosophie était une sorte de *syncrétisme universel.* Outre ses thèses, on a de lui plusieurs ouvrages philosophiques.—Son neveu, *Jean-François* Pic de la Mirandole, inférieur en talent, l'imita dans son ardeur pour l'étude, et laissa aussi quelques ouvrages.

La philosophie d'Aristote, dont l'autorité était partagée par celle de Platon, et qui d'ailleurs avait à essuyer les plus violentes attaques par suite de la réaction contre la méthode scolastique, trouva cependant de nombreux défenseurs, lorsque l'on posséda la plupart de ses ouvrages dans le texte original. Les défenseurs d'Aristote se divisèrent en deux partis : les *Alexandristes,* attachés à l'interprétation d'Alexandre d'Aphrodise, célèbre commentateur d'Aristote dans l'antiquité; et les *Averroïstes*, qui suivaient l'interprétation d'Averroës, commentateur arabe du douzième siècle. La principale différence entre ces commentateurs consiste en ce qu'Alexandre d'Aphrodise est plus méthodique et plus près du véritable sens d'Aristote, tandis qu'Averroës altère l'aristotélisme en le mêlant aux théories des néoplatoniciens. — *Pierre* Pomponace, ou *Pomponat*, de Mantoue, né en 1462, le chef des péripatéticiens alexandristes, entreprit de dégager l'aristotélisme de l'interprétation d'Averroës. Tout en s'appuyant sur Aristote, il développa souvent des idées originales. On trouve dans ses écrits des propositions plus que téméraires concernant l'immortalité de l'âme, le libre arbitre, la Providence, et, malgré ses protestations de soumission à l'Église, son orthodoxie est toujours restée suspecte. Il avait coutume, pour se défendre, d'avoir recours à la distinction des vérités de la foi et des vérités de la raison. — D'un autre côté, l'interprétation d'Averroës fut soutenue contre Pom-

ponace par *Alexandre* ACHILLINI, de Bologne, mort en 1512, laissant plusieurs ouvrages sur la philosophie et sur la médecine, qu'il avait professées avec le plus grand éclat ; et, plus tard, par *André* CÉSALPINI, né à Arezzo en 1509. Ce dernier déduisit de son averroïsme, tout en se soumettant d'avance à l'Église, un système particulier dont le fond est un véritable panthéisme.

ADVERSAIRES DE L'ARISTOTÉLISME ET DE LA SCOLASTIQUE.

La réaction commencée contre la méthode scolastique prenait de jour en jour de nouveaux développements. Un des plus habiles antagonistes du péripatétisme au sezième siècle fut PIERRE RAMUS, proprement *La Ramée,* né d'une famille pauvre, dans la Picardie, en 1515. Ramus, jeune encore, osa se prononcer avec force contre le péripatétisme dans une thèse publique, et s'attira ainsi une persécution des plus violentes de la part des péripatéticiens, qui dominaient dans l'Université de Paris. Il fut enveloppé dans le massacre de la Saint-Barthélemy par l'un de ses principaux adversaires, l'aristotélicien Charpentier. L'opposition de Ramus contre le péripatétisme, se fondant beaucoup plus sur le dégoût des vaines subtilités de l'école que sur une connaissance approfondie d'Aristote, portait l'empreinte d'une grande exagération. Il composa une nouvelle logique, conçue dans les termes de cette définition : *Ars bene disserendi* [1]. — Il faut compter encore parmi les adversaires de la scolastique l'Allemand *Nic.* TAURELLUS, l'antagoniste de Césalpini, JACOBUS FABER *Stapulensis, Jacques Lefèvre,* d'Étaples, en Picardie, et en général les auteurs de nouveaux essais philosophiques, tels que *Telesio, Patrizzi*, *Bruno*, *Campanella*, etc.

SYSTÈMES DIVERS.

De tous les systèmes de l'antiquité, le platonisme et le péripatétisme furent particulièrement remis en honneur à

[1] P. Rami *Dialectica*, initio.

la renaissance des lettres ; cependant il se trouva quelques esprits qui inclinèrent davantage vers d'autres écoles. JUSTE LIPSE, de Bruxelles, se fit remarquer par ses travaux sur la philosophie stoïcienne. *Jean* REUCHLIN, né en 1455, renouvela les idées de Pythagore, et se livra à l'étude de la *cabale*, qu'il répandit en Allemagne par ses livres *De verbo mirifico* et *De arte cabalistica*. CORNÉLIUS AGRIPPA, de Nettersheim, expliqua, dans des leçons publiques, le traité *De verbo mirifico*, de Reuchlin, et composa lui-même un traité *De occulta philosophia*, ouvrage où la *magie* est représentée comme le complément de la philosophie. — Le médecin *Philippe Bombast de Hohenheim*, né en Suisse en 1493, se donna lui-même le nom emphatique de THÉOPHRASTE PARACELSE, sous lequel il est connu. Il se disait envoyé du ciel pour être le réformateur de la médecine. Il prenait pour base de ses spéculations la *théosophie*, par laquelle il entendait une communication directe de l'âme avec Dieu, par voie d'illumination. Il avait imaginé un *archæum* mystérieux, prétendu principe d'harmonie entre la nature humaine et les divers éléments. Poursuivant avec ardeur les chimères de l'*alchimie*, il crut avoir trouvé une *panacée universelle* qui devait prolonger la vie pendant plusieurs siècles, et, nonobstant cette merveilleuse découverte, il mourut à l'âge de quarante-huit ans. Il est juste toutefois de remarquer que les expériences multipliées de Paracelse et des autres alchimistes ont rendu de véritables services à la pharmacie, et ont préparé les voies à la chimie moderne.

Au milieu de tous les travaux qui se firent à cette époque pour reproduire les systèmes de l'antiquité, on voyait paraître de temps en temps quelques essais de philosophie originale. *Bernardin* TELESIO, né en 1508, à Cosenza, au royaume de Naples, se prononça de bonne heure contre la doctrine d'Aristote. Ce qu'il lui reproche surtout, c'est de donner pour principes de pures abstractions : *abstracta, non entia*. En général, son système offre une combinaison de la théorie des émanations et de celle des atomes, et ce

qui y domine est un caractère d'empirisme et de sensualisme. — *François* PATRIZZI, né en Dalmatie en 1529, se fit une théorie sur l'émanation avec des idées empruntées aux néoplatoniciens et à Telesio ; mais le panthéisme ne fut formulé d'une manière complète, à cette époque, que par J. Bruno.

JORDANO BRUNO naquit à Nole, dans le royaume de Naples, vers le milieu du seizième siècle. Il entra de bonne heure chez les dominicains, y fit profession, et les quitta peu de temps après. Il voyagea dans les diverses parties de l'Europe, y changea plusieurs fois de religion, et, étant à Londres, il publia un livre intitulé l'*Expulsion de la bête triomphante,* où il attaquait toutes les religions. Ses déclamations contre Aristote lui avaient attiré des désagréments durant son séjour à Paris et en Allemagne. Enfin, il rentra en Italie, et, après y avoir séjourné quelque temps, il fut, dit-on, condamné à être brûlé vif, en 1600 [1]. Selon J. Bruno, le principe suprême est l'être unique comprenant en lui-même toutes les existences ; il est le fond même des choses, et en même temps leur cause productive matérielle et formelle, *natura naturans.* Considéré comme contenant en soi le développement de toutes choses, c'est le monde qui s'identifie à la forme primitive et éternelle, et qui développe dans son propre sein toutes les existences contingentes ; c'est l'univers, *universum* ou *natura naturata.* Ce système est, au fond, la reproduction du *panthéisme* des métaphysiciens éléates et des alexandrins, de Plotin en particulier.

Le seizième siècle nous offre deux écrivains auxquels on a coutume de donner la dénomination de *sceptiques,* à cause des traces nombreuses d'hésitation et d'incertitude que l'on trouve dans leurs écrits sur les vérités les plus essen-

[1] Rien n'est moins prouvé que cette condamnation de Bruno. Bayle, dans son *Dictionnaire* (art. Brunus Jord.), après avoir donné les raisons que l'on a d'en douter, ajoute cette réflexion : « Il n'y a pas loin de l'incertitude à la fausseté dans des faits de cette nature. » Plusieurs ont pensé que, s'il fut brûlé, ce ne fut qu'en effigie.

tielles : ce sont Montaigne et Charron. *Michel de* MONTAIGNE, né en 1533, au château de ce nom, en Périgord, exerça diverses fonctions publiques, et, après avoir fait quelques voyages pour raison de santé, il passa les dernières années de sa vie dans la retraite, en son château de Montaigne, où il mourut en 1592. Ses *Essais* sont comme un tableau animé, où l'on voit paraître tour à tour, sous une forme piquante et originale, des observations profondes et ingénieuses, des détails sans nombre sur ses propres inclinations, sur ses bonnes et ses mauvaises qualités, et les traits les plus divers empruntés à l'histoire et à la science, mais où l'auteur parle sur la religion, la morale, la politique, sans réserve ni retenue, et se contredisant souvent lui-même. On remarque généralement dans cet ouvrage une manière de voir analogue au scepticisme, en ce que l'auteur donne pour dernier résultat de toute observation et de toute pensée la faiblesse de la raison et l'incertitude de la connaissance humaine. Il ne nie pas néanmoins la vérité, mais il pense qu'on a besoin sur toute chose de s'en rapporter à la révélation [1]. — *Pierre* CHARRON, né à Paris en 1541, fut d'abord avocat au parlement, puis il entra dans l'état ecclésiastique et se livra à la prédication. Il publia d'abord un bon ouvrage pour la défense de la religion ; mais vers la fin de sa vie, ayant connu Montaigne, il puisa dans cette liaison des tendances sceptiques. Il fit paraître alors un ouvrage philosophique intitulé : *de la Sagesse*, plus méthodique que les *Essais*, où l'on retrouve les maximes et les fluctuations de Montaigne. Plusieurs ont prétendu qu'on a mal compris Charron, et que son but était de réfuter les doutes de quelques beaux esprits de son temps, entre autres de Montaigne, dont il était l'ami, et dont il a le tort d'imiter quelquefois le langage [2].

[1] *Essais,* liv. II, chap. XII.

[2] *Hist. génér. de la philos.,* par N. S. Guillon, t. II, p. 327.

TROISIÈME PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE

PHILOSOPHIE MODERNE

Les travaux philosophiques qui avaient exercé l'esprit humain dans le cours du moyen âge, l'étude de plus en plus approfondie des anciens, surtout à partir de la renaissance des lettres, l'augmentation des connaissances physiques : toutes ces causes réunies semblaient avoir préparé une ère nouvelle pour la science. Deux hommes de génie, Bacon et Descartes, donnèrent en même temps l'impulsion à la philosophie des temps modernes. Tous deux ont cela de commun, qu'ils sentaient la nécessité d'une réforme dans les études et d'une méthode nouvelle. Tous deux débutent par l'analyse ; mais Bacon appuie d'abord son analyse sur l'observation extérieure des phénomènes de la nature, et Descartes sur l'observation intérieure de la pensée ; l'un s'attache plus au témoignage des sens, l'autre au témoignage de la conscience. De là résultent, d'une part, une tendance au sensualisme, et, de l'autre, une tendance à l'idéalisme.

I. Bacon.

François BACON, fils de Nicolas Bacon, garde des sceaux sous le règne d'Élisabeth, naquit à Londres en 1561. A l'âge de seize ans, il avait fini son cours d'études à l'université de Cambridge, et n'avait trouvé dans la philosophie, telle qu'on l'enseignait alors partout, que de vaines subtilités et une source de stériles disputes. Il suivit à Paris l'ambassadeur d'Angleterre, en 1577 ; mais bientôt la mort de son père le rappela dans sa patrie. Il se livra alors tout entier à la jurisprudence, et y obtint de brillants succès qui

lui valurent la faveur d'Elisabeth. Ce fut à cette époque que Bacon, de crainte de déplaire à la reine, porta la parole contre le comte d'Essex, son bienfaiteur, et écrivit même pour justifier sa condamnation. Sous le règne de Jacques Ier, il fut élevé par degrés aux plus grands honneurs et aux plus hautes dignités : il devint successivement membre du conseil privé, garde du grand sceau et lord grand chancelier, fut créé baron de Vérulam, et, plus tard, vicomte de Saint-Alban. Bacon, par une complaisance coupable pour le duc de Buckingham, ministre favori du roi Jacques, apposa le sceau royal à une foule de priviléges abusifs, et, de plus, il s'oublia jusqu'au point de vendre la justice, c'est-à-dire qu'en plusieurs occasions il ne rendit ses arrêts qu'après avoir reçu de l'argent : il ne paraît pas toutefois qu'il en ait rendu d'injustes. Accusé, dans la chambre des communes, de vénalité et de prévarication dans l'exercice de sa charge, il fut condamné à payer une forte amende et à être enfermé à la Tour de Londres, et déclaré inhabile à exercer aucune fonction publique. Élargi bientôt de sa prison par l'ordre du roi, il passa les dernières années de sa vie dans la retraite, occupé à continuer et à coordonner ses travaux philosophiques, jusqu'à sa mort, qui arriva en 1626. Sans croire Bacon tout à fait irréprochable, il est juste de faire observer que ses contemporains ne sont pas d'accord sur la gravité des délits qui lui furent imputés. L'abbé Émery, qui avait fait une étude raisonnée de ce qui concerne le célèbre chancelier, l'a même justifié sur la plupart des griefs soulevés contre lui.

MÉTHODE DE BACON.

Bacon, dans le but d'opérer la réforme qu'il jugeait nécessaire dans les sciences, conçut le plan d'un grand ouvrage, sous le titre d'*Instauratio magna* (grande restauration des sciences), ouvrage qui devait être composé de six parties, mais dont deux seulement ont été traitées : la première intitulée : *de Dignitate et Augmentis scientiarum,*

de la dignité et de l'accroissement des sciences; et la seconde, *Novum Organum*, ou méthode de l'interprétation de la nature. Le premier de ces deux traités a été écrit en anglais et traduit en latin par l'auteur lui-même; le second a été composé en latin. Ce qui manquait surtout à la science du temps de Bacon, c'était une méthode, et ce fut cette méthode que Bacon entreprit de lui donner : c'est à cette fin qu'il composa sa *Grande Restauration*, et plus spécialement son *Nouvel Organum*. Pour Bacon, ce sont les faits réels, actuels, qui sont le principe de la science. Le point de départ de toute philosophie est donc la connaissance de ces faits, c'est-à-dire l'*expérience*, par laquelle on constate les faits; puis, d'après l'expérience, on en détermine les caractères et les lois, et l'on arrive ainsi à en découvrir les causes et les conséquences. L'ensemble de ces procédés se nomme l'*induction*, qui est particulièrement la *méthode de Bacon*, parce que personne avant lui n'était entré en d'aussi grands détails pour l'expliquer et en faire comprendre la nécessité.

Le traité de *Dignitate et Augmentis scientiarum*, en neuf livres, est une espèce d'encyclopédie contenant une *classification* des sciences, telles qu'on les concevait alors. La science humaine y est divisée en *histoire, poésie* et *philosophie*, division qui correspond aux trois facultés de l'entendement : la *mémoire*, l'*imagination* et la *raison*. Bacon assigne à chacune des branches de nos connaissances le rang et la valeur qui lui appartiennent. Son but principal étant d'arriver à une réforme et à une organisation, il se propose beaucoup plus d'indiquer ce qui est à faire que de relever les erreurs qui ont été commises[1]. On trouve dans ce traité[2] cette pensée remarquable au sujet des subtilités de la scolastique : « Ne vaudrait-il pas mieux, dans une salle spacieuse, allumer un seul flambeau pour éclairer toutes les parties à la fois, que d'aller promener une petite lanterne

[1] Lib. II, præamb. et c. I.
[2] Lib. I (sub medium).

dans tous les coins, comme le font ceux qui s'étudient moins à éclairer la vérité par des raisonnements bien nets, qu'à résoudre toutes les plus petites difficultés..., d'où il arrive que, tandis que quelques points sont mis en lumière, le reste est dans l'obscurité [1]? » Ce flambeau que Bacon voulait allumer dans la science, c'est la *méthode.*

Analyse du *Novum Organum.*

Le traité philosophique le plus important de Bacon, le *Novum Organum,* parut, pour la première fois, en 1620. Cet ouvrage, composé, selon toute apparence, par fragments et sans un plan bien arrêté, est loin de présenter l'ordre et l'enchaînement qu'on aurait pu attendre de l'esprit méthodique de Bacon. Le *Novum Organum* [2], rédigé en *aphorismes,* se divise en deux parties.

Livre Ier. — Le premier livre, celui qui a eu le plus d'influence sur les destinées de la philosophie, en est la partie négative, *pars destruens instaurationis*, suivant l'expression de Bacon [3], c'est-à-dire la partie de la restauration qui détruit les fausses méthodes.

Vices de la méthode suivie. — Bacon commence par établir que *la Logique reçue* est inutile à l'invention des sciences; qu'elle est même nuisible, en ce qu'elle sert beaucoup moins à faciliter la recherche de la vérité qu'à

[1] C'est dans le même ouvrage (liv. I vers le commencement) que se trouve cette pensée si connue : « Certissimum est atque experientia comprobatum, *leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere* ;» pensée qui se formule ainsi en français ordinairement : Un peu de philosophie peut éloigner de la religion, mais une philosophie plus approfondie y ramène.

[2] Pour comprendre la signification de ce titre, il faut se rappeler que les divers traités qui forment la *Logique* d'Aristote se désignaient, dans leur ensemble, sous le nom d'*Organum* (ὄργανον).

[3] Liv. I, *Aphorisme* 115.

fixer les erreurs qui ont pour base les notions vulgaires[1]. Le *Syllogisme*, ajoute-t-il, est incapable de nous faire pénétrer dans les profondeurs de la nature : il ne reste donc d'espérance que dans la véritable *Induction*, qui peut seule nous bien diriger dans une totale restauration, devenue indispensable (*Aph.* 13, 14).

Il y a deux voies ou méthodes pour découvrir la vérité : l'une, partant des sensations et des faits particuliers, s'élance tout d'abord jusqu'aux principes les plus généraux, et en déduit les principes moyens ou les y rapporte pour les juger ; l'autre, partant aussi des sensations et des faits particuliers, mais sans franchir aucun degré, et en multipliant les observations et les expériences, n'arrive qu'en dernier lieu aux propositions les plus générales. La première de ces deux méthodes, dit Bacon, est celle que l'on suit ordinairement; la seconde n'a pas encore été tentée. L'une et l'autre méthode partent également des sensations et des choses particulières, et se reposent dans les plus générales ; mais avec cette différence que l'une, ne faisant pour ainsi dire qu'effleurer l'expérience, ne peut produire que de vaines abstractions, tandis que l'autre, s'y arrêtant autant qu'il le faut et avec méthode, s'élève par degrés aux vrais principes de la nature. Les connaissances que l'on acquiert par la première des deux méthodes, et qui sont comme un produit spontané de la raison humaine appliquée aux opérations de la nature, sont nommées par Bacon des *anticipations de la nature*, comme n'étant qu'une production fortuite et prématurée ; mais les connaissances qui se tirent des choses elles-mêmes, observées et analysées avec méthode, sont des *interprétations de la nature* (19, 22, 26).

Causes d'erreurs. — Pour réussir dans la restauration des sciences, il est essentiel de se prémunir contre les notions fausses et les préjugés qui, ayant déjà pris racine dans l'esprit humain, mettent obstacle à cette restauration. Ces préjugés ou illusions de l'esprit sont appelés par Bacon *fantômes* ou *idoles*, et se distinguent par les quatre dé-

[1] *Aphor.*, 11, 12.

nominations suivantes : *idola tribûs, specûs, fori, theatri* (39).

1° *Les fantômes de race* (*idola tribûs*). Ce sont les erreurs de l'*espèce*, les illusions communes au genre humain, que Bacon considère comme une grande tribu. C'est un mal inhérent à la nature humaine ; l'entendement humain, semblable à un miroir faux qui altère les rayons que lui envoient les objets, et mêlant sa propre nature à celle des choses, défigure toutes les images qu'il réfléchit (41).

2° *Les fantômes de l'antre* (*idola specûs*). Ce sont les erreurs de l'*individu*. Outre les aberrations de la nature humaine prise en général, chaque homme a en lui-même une sorte de caverne ténébreuse qui corrompt la lumière naturelle, et où les rayons de la vérité viennent se perdre sous l'influence de causes qui varient avec les individus, suivant l'éducation, les habitudes, etc. (42).

3° *Les fantômes de la place publique* (*idola fori*). Ce sont les erreurs qui proviennent du *commerce* des hommes entre eux et spécialement du *langage ;* ce sont, en général, les illusions que les hommes se communiquent réciproquement par l'influence qu'ils exercent les uns sur les autres. Ces erreurs proviennent particulièrement du langage, en ce que les mots dont se servent les hommes vivant en société introduisent dans l'esprit un grand nombre de préjugés, soit parce que ce sont des noms de choses qui n'existent pas réellement, comme la fortune, le premier mobile, l'élément du feu ; soit parce que, bien que ce soient des noms de substances ou de qualités réelles, le sens en est confus et mal déterminé, comme on le voit, dit-il, dans les notions de terre, d'humidité, de pesanteur, de densité, etc. (60).

4° *Les fantômes de théâtre* (*idola theatri*). Ce sont les erreurs des *théories,* les préjugés de l'*école.* Bacon compare les écoles à un théâtre dont les philosophes sont les acteurs. Les systèmes philosophiques ressemblent aux pièces des poëtes, qui ne nous montrent qu'un monde factice et préparé pour la scène. Là-dessus il distingue

trois sortes de philosophies qui se partagent une autorité usurpée sur les esprits : la philosophie *sophistique,* qui ramène tout forcément, même les expériences qu'elle pratique, à certaines opinions fixées d'avance; c'est ainsi qu'Aristote sophistiqua sa philosophie naturelle par sa dialectique ; la philosophie *empirique,* qui, après un nombre insuffisant d'observations et d'expériences, se croit en droit de former des théories complètes ; la philosophie *superstitieuse*, dont on voit un exemple dans Pythagore, qui allie à la vérité les superstitions les plus choquantes (62-66).

Les *fausses méthodes* de démonstration sont comme les citadelles, les forts des fantômes ou idoles de l'esprit. Or la meilleure méthode de démonstration, c'est sans contredit l'*expérience ;* mais, dit-il, la méthode expérimentale qu'on suit de nos jours est tout à fait contraire au bon sens. Il annonce alors qu'il parlera de la marche à suivre dans l'expérience, mais il remet ce sujet à un autre temps (69-70). Ensuite il insiste sur les causes du peu de progrès des sciences. Une des principales, c'est que, dans les temps mêmes où les lettres ont fleuri le plus, la *philosophie naturelle* n'a eu en partage que la moindre part de l'attention des hommes. En second lieu, c'est le *respect excessif de l'antiquité*, que Bacon signale comme un obstacle aux découvertes (79-84).

Conclusion. — Bacon, avant de terminer le premier livre, expose les conjectures et les probabilités sur lesquelles il fonde ses espérances pour le succès de la grande réforme (92-96). Puis il ajoute : Les expériences et les observations que l'on a rassemblées jusqu'ici ne répondent ni pour le nombre, ni pour le choix, ni pour la certitude, à un dessein tel que celui de former l'intelligence. Il faut donc rassembler un plus grand nombre d'expériences, les mieux choisir qu'on ne l'a fait précédemment, et suivre un tout autre ordre pour continuer les observations et les multiplier. On pourra espérer beaucoup des sciences, lorsque, par la *véritable échelle*, c'est-à-dire par des degrés continus,

on saura monter des faits particuliers aux axiomes d'un ordre inférieur, de ceux-ci aux axiomes moyens, lesquels s'élèvent peu à peu les uns au-dessus des autres, pour arriver enfin aux principes les plus généraux. Ainsi il faut, pour ainsi dire, attacher à l'entendement, non des ailes, mais du plomb, un poids, en un mot, qui le contienne et l'empêche de s'élancer trop vite aux principes les plus élevés (98-104).

Bacon termine la *partie destructive de sa Restauration* en résumant toutes les observations qu'elle contient dans trois sortes d'examens critiques, savoir : *censure* de la *raison native* de l'homme, censure des *formes de démonstration*, et censure des *théories* reçues (115).

Livre II. — Le livre second est consacré à expliquer la méthode dont le premier a prouvé la nécessité.

Bacon commence par établir que le but de la science est d'augmenter la puissance de l'homme, en le mettant en état de produire, dans les corps, de nouvelles *natures* (modes, manière d'être) et de les transformer de façon qu'ils s'accommodent à nos besoins. Pour atteindre ce but, il est nécessaire de connaître les *formes* de ces qualités ou natures, c'est-à-dire les causes qui déterminent leur essence. La recherche des formes qui sont éternelles et immuables constitue la *métaphysique*, et la recherche, tant des causes matérielles et efficientes que du *progrès caché* et de la *texture intime* des corps, constitue la *physique*. Le but de la science étant bien fixé, il s'agit de procéder à la véritable *interprétation de la nature*. Or, pour y réussir, il faut donner des secours, 1° aux *sens*, par une bonne *histoire naturelle*, base de tout l'édifice ; 2° à la *mémoire*, en classant ces connaissances expérimentales dans des *tables méthodiques* ; 3° à la *raison*, en faisant usage de la vraie *méthode inductive*, qui est la clef même de l'interprétation. Bacon commence par ce dernier point, en annonçant qu'il remontera de là aux deux autres (*Aphor.* 1, 9, 10).

Bacon se propose d'examiner les propriétés générales des divers corps, et, pour découvrir les formes de ces proprié-

tés, il dresse : 1° une table de tous les faits qui sont semblables entre eux, en ce que cette qualité s'y trouve : c'est la *table de l'essence et de la présence;* 2° une table de tous les faits où cette qualité ne se trouve pas, quand cependant l'analogie qu'ils ont avec les précédents porte à supposer qu'elle s'y trouve : c'est la *table de déclinaison ou d'absence dans les analogues* ; 3° une table de tous les faits où la qualité dont on cherche la forme se trouve à différents degrés : c'est la *table des degrés ou de comparaison.* Ces tables servent à exclure, comme non essentiels à la qualité dont on cherche la forme, tous les modes qui ne se trouvent pas dans des faits où se rencontre cette qualité, ou qui s'y trouvent en plus quand cette qualité est en moins, et *vice versâ*, et à ne conserver que ceux qui lui sont toujours unis et qui suivent constamment les mêmes variations qu'elle : ce sont les *exemples de la réjection ou exclusion* des natures qui n'ont rien de commun avec la forme cherchée.

Bacon prend, pour exemple de cette manière de procéder, la recherche de la cause formelle de la *chaleur*, et examine successivement, dans la table de l'essence et de la *présence*, les rayons solaires, les météores ignés, les foudres, la flamme, les corps chauffés, les vapeurs et les exhalaisons chaudes, l'esprit-de-vin, la chaleur animale, etc. Il y joint une table de déclinaison et d'*absence* de chaleur, où il donne pour exemples les rayons de la lune, des étoiles et des comètes, les éclairs qui ne sont point accompagnés de tonnerre, etc.; puis un tableau comparatif des *différents degrés* de chaleur, et des exemples de réjection ou *exclusion*, de la manière suivante : par la propriété qu'ont tous les corps de s'échauffer est *exclue*, comme cause formelle de la chaleur, toute *texture particulière* des corps ; par les liquides chauds et par les solides chauffés, mais non jusqu'à rougir, est *exclue* la *substance lumineuse* , etc. Il finit par arriver à cette définition : « *La chaleur est un mouvement expansif, réprimé en partie, et dont l'effort a lieu dans les petites parties des corps*; » mais dans ces deux conditions, savoir : 1° que le mouvement du centre à la circonférence soit

accompagné de quelque tendance vers le haut; 2° que l'effort qui a lieu dans les petites parties du corps ne soit ni faible ni lent, mais vif au contraire et un peu impétueux, comme une sorte d'élan (11-20). Il sentait lui-même l'imperfection d'un grand nombre des exemples qu'il donne, car il recommande sans cesse de faire de nouvelles observations plus exactes et d'attendre de nouveaux éclaircissements.

Il reste, dit ensuite Bacon, à examiner quels sont les autres secours qui peuvent être offerts à la *raison* dans la recherche de l'interprétation de la nature et d'une induction complète; il en indique neuf classes différentes, dont il ne traite que la première, dans laquelle il distingue vingt-sept ordres de faits ou d'exemples. Là se termine le *Novum Organum*. Les observations qu'il avait annoncées comme devant fournir des secours aux *sens* et à la *mémoire* manquent également.

Outre l'*Instauratio magna*, on a encore de Bacon des *Essais de morale et de politique*, un traité de la *Sagesse des anciens*, une *Nouvelle Atlantide*, etc.

Observations.—Bacon a donné une impulsion nouvelle et très-utile aux sciences physiques, mais il a trop négligé l'étude des faits psychologiques. En présentant l'*induction* comme l'unique méthode, applicable à tous les ordres de connaissances, il oubliait qu'il existe dans l'intelligence des vérités nécessaires, indépendantes de l'expérience, et que l'observation ne peut rien nous apprendre sur l'absolu, sur l'infini. De plus, en dépréciant le syllogisme, qui est la forme régulière de l'un des procédés naturels de l'esprit humain, la *déduction*, il a préparé l'effacement de la logique, que l'on vit se produire au siècle suivant. Toutefois, l'*empirisme* de Bacon n'est pas tout à fait exclusif dans sa pensée, car il distingue formellement la faculté *empirique* et la faculté *rationnelle* (empiricam et rationalem facultatem[1]).— Remarquons aussi Bacon, qui recommande sans cesse l'observation

[1] *Instaur. magn.*, Præfat.

et l'expérience, n'a pas su faire lui-même une bonne induction scientifique; et que personne, après lui, n'a fait usage des procédés compliqués qu'il propose dans le second livre de son *Novum Organum.*

II. Descartes.

René DESCARTES naquit à la Haye, en Touraine, en 1596. Son père, ayant été nommé conseiller au parlement de Bretagne, alla s'établir dans la ville de Rennes, où sa famille a toujours demeuré depuis. Descartes, après avoir fait son éducation au collége de la Flèche, dirigé par les jésuites, entra d'abord dans la profession des armes. Dans le loisir des garnisons, il s'appliquait à l'étude et se livrait à des méditations profondes, et ce fut dès lors qu'il conçut le projet d'opérer une réforme totale des sciences. Ayant quitté le service militaire, il voyagea dans diverses contrées de l'Europe, et finit par se fixer en Hollande, pour s'y livrer en toute liberté à ses recherches philosophiques. En France, la philosophie d'Aristote dominait toujours, et il eût été dangereux de l'attaquer. Cependant Descartes ne trouva pas en Hollande le repos qu'il aurait souhaité, car sa philosophie, d'abord accueillie favorablement par l'université d'Utrecht, y fut bientôt en butte aux plus violentes attaques, principalement de la part du recteur Voët. Durant son séjour en Hollande, il fit plusieurs voyages à Paris, où on essaya vainement de l'attirer à la Cour. Cependant Christine, reine de Suède, qui désirait beaucoup le voir, l'invita à venir à Stockholm, et réussit à l'y déterminer malgré ses répugnances; mais Descartes ne tarda pas à y contracter, probablement par la rigueur du climat et par le changement de régime, une maladie dont il mourut en 1650, dans les sentiments d'un philosophe chrétien. Seize ans après, son corps fut transporté en France et déposé dans l'église Sainte-Geneviève. Descartes n'était pas seulement un philosophe, dans la signification restreinte du mot; c'était encore un mathématicien et un physicien du premier ordre.

C'est lui qui a eu le premier l'idée de l'application de l'algèbre à la géométrie ; et on trouve, dans sa *Dioptrique*, les plus belles applications qui eussent encore été faites de la géométrie à la physique. Mais de tous ses travaux et de toutes ses découvertes, ce à quoi il attachait le plus de prix, c'était sa *Méthode*.

MÉTHODE DE DESCARTES.

Descartes comprit de bonne heure l'insuffisance et la stérilité de la science classique de son temps, et il entreprit de la reconstruire. Ses réflexions profondes, sur lui-même et sur les autres, lui apprirent à se défier des illusions des sens et de l'autorité ; toutes les idées qu'il avait admises jusque-là s'effacèrent peu à peu de son esprit, et il fut amené, par cette méthode, à un *doute* universel qu'il fait remonter jusqu'aux fondements de son être. « Puisque je doute, se dit-il alors, je pense ; puisque je pense, j'existe : je pense, donc je suis : *cogito*, *ergo sum.* » Et comme rien ne l'assure de cette vérité, *je pense, donc je suis*, ou, autrement *je pense, donc j'existe*, que son évidence intrinsèque, il prend pour règle générale, que les choses dont nous avons la conception claire et distincte, c'est-à-dire l'*évidence*, sont vraies. Tel est le célèbre *criterium* de Descartes. Pour diriger l'entendement dans la recherche de la vérité, Descartes joint l'analyse au doute. En deux mots, le *doute méthodique* dont on ne sort que par l'*évidence*, et l'usage de l'*analyse* comme moyen d'obtenir l'évidence, c'est ce en quoi consiste la *méthode de Descartes*. Nous allons l'exposer plus au long, en donnant l'analyse de son Discours sur la Méthode, ouvrage qui contient, en outre, la substance de toute sa doctrine.

ANALYSE DU *Discours de la Méthode*.

Le *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, écrit en français par Descartes, parut, pour la première fois, à Leyde, en 1637.

Une traduction latine en fut publiée, avec l'approbation de Descartes, quelques années après, à Amsterdam (1644), sous le titre de *Dissertatio de Methodo.....* Ce discours peut, d'après l'indication de Descartes lui-même, se diviser en six parties. Les plus importantes sont la seconde et la quatrième.

PREMIÈRE PARTIE. *Diverses considérations sur les sciences.* — « Le bon sens, dit Descartes, est la chose du monde la mieux partagée. » Chacun, pour l'ordinaire, pense en être suffisamment pourvu. Il est donc vraisemblable que les hommes ne diffèrent guère entre eux, sous ce rapport, que par la manière dont ils en font l'application. Descartes s'applaudit de s'être formé une *méthode* au moyen de laquelle il espère conduire sûrement sa raison dans les voies de la vérité et agrandir la sphère de ses connaissances; puis il demande à raconter simplement l'histoire de sa vie intellectuelle.

Après avoir fait ses études avec succès dans une des écoles les plus célèbres de l'Europe et avoir lu une infinité d'ouvrages, il lui sembla n'avoir fait d'autre profit, sinon qu'il avait découvert de plus en plus son ignorance. Il ne laissait pas cependant d'estimer les exercices auxquels on s'occupe dans les écoles, l'étude des langues, celle de l'histoire, de la poésie, de l'éloquence, des mathématiques, comme utiles et nécessaires. Mais parce que ces diverses sciences tirent leurs principes de la philosophie, il jugea que l'on ne pouvait rien avoir bâti de solide sur une base aussi peu ferme que l'était celle de cette science.

En conséquence, il résolut de ne plus chercher d'autre science que celle qu'il pourrait trouver dans le grand *livre du monde*, c'est-à-dire en observant les mœurs et les coutumes, en recueillant des expériences, etc. Mais après qu'il eut employé quelques années à étudier ainsi dans le livre du monde, il prit la résolution d'étudier aussi en *lui-même*, et d'employer toutes les forces de son esprit à choisir la route qu'il devait suivre.

DEUXIÈME PARTIE. *Principales règles de la méthode.* —

Il arriva que Descartes, étant en Allemagne libre de tous soins, passait des journées entières, enfermé seul, à s'entretenir avec ses pensées, entre lesquelles une des premières fut qu'il s'avisa de considérer que souvent il y a moins de perfection dans les ouvrages composés par plusieurs que dans ceux qui sont dus au travail d'un seul, comme on voit qu'un édifice qui est le produit de la pensée d'un seul architecte est ordinairement plus régulier que s'il eût été l'ouvrage de plusieurs. Il soupçonna donc qu'il y aurait de l'avantage à entreprendre d'exclure de son esprit les opinions qu'il avait reçues jusqu'alors, et à en remettre d'autres meilleures, ou bien les mêmes, après les avoir fait passer par le niveau de la raison. Là-dessus Descartes fait soigneusement remarquer que la résolution de se défaire de toutes les opinions reçues n'est pas un exemple que chacun doive suivre, et qu'une telle entreprise ne peut convenir qu'à un très-petit nombre d'esprits ; il n'ose même conseiller à personne de l'imiter. Lui-même ne fut amené à cette entreprise que parce qu'ayant étudié les opinions les plus diverses, il n'en avait pas trouvé qui dût être préférée aux autres.

Mais, comme un homme qui marche dans les ténèbres, il se proposa d'aller si lentement et d'user de tant de circonspection, que, s'il avançait fort peu, il se gardât bien au moins de tomber. Il avait étudié la logique telle qu'on l'enseignait de son temps, mais il n'avait pas tardé à s'apercevoir que cette science, dans la plupart de ses enseignements, sert plutôt à expliquer aux autres les choses qu'on sait soi-même, ou même, comme l'art de Lulle [1], à parler sans jugement de celles qu'on ignore, qu'à les apprendre ; ce qui fut cause qu'il songea à créer une méthode qui fût exempte de ces défauts, et il s'arrêta aux quatre règles suivantes :

1° Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, qu'il ne la connût évidemment telle ;

[1] Voir plus haut, p. 612.

2° Diviser chacune des difficultés qu'il examinerait en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre ;

3° Conduire par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés ;

4° Faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, qu'il fût assuré de ne rien omettre.

(Ces règles peuvent se résumer ainsi : 1° *évidence*, 2° *analyse*, 3° *ordre naturel des pensées*, 4° *dénombrement complet.*)

Après avoir éprouvé cette méthode, en l'appliquant à l'algèbre avec un grand succès, il se promit de l'appliquer aussi aux autres sciences, en commençant par la philosophie, à laquelle doivent être empruntés les principes de toutes les sciences. Mais il pensa, vu que c'était la chose du monde la plus importante, qu'il ne devait pas l'entreprendre avant d'avoir atteint un âge plus mûr que celui de vingt-trois ans qu'il avait alors, et sans s'y être préparé longtemps.

Troisième partie. *Quelques principes de conduite tirés de la méthode.* — Afin de ne pas demeurer irrésolu en ses actions pendant que sa raison l'obligerait à l'être en ses jugements, Descartes se forma une morale par provision, consistant en trois ou quatre maximes de conduite. La première était d'*obéir aux lois et aux coutumes de son pays*, retenant constamment la religion en laquelle Dieu lui avait fait la grâce d'être instruit, se gouvernant en toutes choses suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès, opinions communément mises en pratique par les hommes les plus sensés. Descartes mettait au nombre des excès toute promesse par laquelle on retranche quelque chose de sa liberté, sans prétendre blâmer les vœux ou contrats perpétuels qui se font pour de bonnes raisons. Il se proposa en second lieu d'être le plus *ferme* et le plus *résolu en ses actions* qu'il se pourrait, et de ne pas suivre

moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsqu'il s'y serait une fois déterminé, que si elles eussent été très-assurées. La raison qu'il en donne, c'est que les actions de la vie ne souffrant aucun délai, c'est une vérité très-certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les opinions les plus vraies, nous devons suivre les plus probables. La troisième maxime était de *tâcher plutôt de se vaincre que la fortune,* de chercher plutôt à changer ses désirs que l'ordre du monde, et généralement de s'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées, et, pour le reste, de savoir se résigner à la nécessité. Enfin, pour conclusion de cette morale, il passe en revue les diverses occupations des hommes en cette vie, et trouve qu'il n'en est pas de meilleure pour lui que de continuer ce qu'il a commencé, c'est-à-dire d'employer toute sa vie à *cultiver sa raison.*

Après s'être assuré de ces maximes, et les avoir mises à part avec les vérités de la foi, il jugea que, pour tout le reste de ses opinions, il pouvait librement *entreprendre de s'en défaire.* Il resta neuf ans sous la direction de ces maximes, voyageant en divers lieux, observant le monde, et tâchant d'être plutôt spectateur qu'acteur dans toutes les comédies qui s'y jouent. Non qu'il imitât les sceptiques qui ne doutent que pour douter, et affectent d'être toujours irrésolus ; car, au contraire, tout son dessein ne tendait qu'à s'affermir sur sa base, et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile.

QUATRIÈME PARTIE. *Raisons par lesquelles il prouve l'existence de Dieu et de l'âme humaine, qui sont le fondement de sa métaphysique.* — Descartes, procédant à l'application de sa méthode, rejette tout ce qui lui permet le moindre doute. Ainsi, parce que nos sens nous trompent quelquefois, parce qu'il y a des hommes qui se méprennent en leurs raisonnements, même dans les plus simples matières de géométrie, il résolut de supposer que toutes les choses qui lui étaient entrées dans l'esprit n'étaient pas plus vraies

que les illusions de ses songes. Mais aussitôt il s'aperçut que, pendant qu'il voulait ainsi penser que tout est faux, il fallait nécessairement que lui, qui pensait, fût quelque chose, et, remarquant que cette vérité : *je pense*, *donc je suis*, est si ferme et si assurée, que les plus extravagantes suppositions des sceptiques ne sont pas capables de l'ébranler, il jugea qu'il pouvait la recevoir pour le *premier principe* de la philosophie qu'il cherchait. En effet, examinant avec attention sa nature, il vit qu'il pouvait supposer qu'il n'avait point de corps, et qu'il n'en existait aucun autour de lui ; mais il vit aussi qu'il ne pouvait révoquer en doute sa propre existence ; et qu'au contraire, de cela même qu'il pensait à douter de la vérité des autres choses, il suivait très-évidemment et très-certainement qu'il était ; « en sorte, ajoute-t-il, que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est. »

Après cela, il chercha ce qui doit être requis en général, pour qu'une proposition soit vraie et certaine. Ayant donc remarqué qu'il n'y a rien qui l'assure qu'il dit la vérité lorsqu'il énonce cette parole : *je pense*, *donc je suis*, sinon qu'il voit très-clairement que pour penser il faut être, il jugea qu'il pouvait « prendre pour *règle générale*, que *les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies*, mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement. » (Cette *conception claire et distincte* est ce qu'on appelle l'*évidence*.)

Ensuite, réfléchissant sur son propre doute et en tirant la conséquence que son être n'était point parfait, puisqu'il voyait clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter, il reconnut évidemment qu'il ne pouvait avoir reçu l'idée de quelque chose de plus parfait que lui-même, que d'une nature qui fût en effet plus parfaite. Il vit manifestement qu'il ne pouvait tenir cette idée,

ni du néant, ni de lui-même, parce qu'il répugne que le plus parfait soit une suite et une dépendance du moins parfait : il restait donc à conclure qu'elle avait été mise en lui par une nature qui fût véritablement plus parfaite qu'il n'était, et même qui eût en soi toutes les perfections dont il pouvait avoir quelque idée, c'est-à-dire qui fût *Dieu.*

Descartes comprit ensuite que la grande certitude que tout le monde attribue aux vérités géométriques est fondée sur ce qu'on les conçoit évidemment, mais qu'il n'y a rien en elles qui assure de l'existence de leur objet : car, par exemple, on voit bien que, supposant un triangle, il faut que ses trois angles soient égaux à deux angles droits, mais on ne voit rien pour cela qui assure qu'il y ait au monde aucun triangle, au lieu qu'en examinant l'idée que l'on a d'un être parfait, on trouve que l'existence y est comprise de la même manière qu'en un triangle l'égalité de ses trois angles à deux droits, ou même encore plus évidemment, et que par conséqueut il est pour le moins aussi certain que Dieu existe, qu'aucune démonstration de géométrie le saurait être.

Enfin, s'il y a des hommes qui ne soient pas assez persuadés de l'existence de *Dieu* et de leur *âme*, Descartes veut qu'ils sachent que toutes les autres choses dont ils se pensent peut-être plus assurés, comme d'avoir un corps, et qu'il y a des astres et une terre, sont moins certaines ; car nous ne sommes assurés que les perceptions de l'état de veille sont plutôt vraies que celles de nos songes, et même que l'évidence est une règle sûre, que parce que Dieu existe, et qu'il est un être parfait qui ne saurait tromper.

CINQUIÈME PARTIE. *Ordre des questions de physique que l'auteur a examinées.* — Descartes, toujours ferme en sa résolution de ne supposer aucun autre principe que celui dont il s'était servi pour démontrer l'existence de Dieu et de l'âme, expose sommairement quelques idées qui lui semblent être des vérités découvertes au moyen de sa méthode.

1° (Cosmogonie.) Afin de pouvoir dire plus librement ce qu'il pense sur l'origine des choses, Descartes prend la forme d'une supposition, et parle seulement de ce qui arriverait si Dieu créait actuellement, dans les espaces imaginaires, assez de matière pour composer un monde nouveau, et qu'il agitât diversement les parties de cette matière, de manière à en former un chaos, et qu'ensuite il ne fît que prêter son concours ordinaire à la nature, et la laisser agir selon les lois qu'il a établies. Alors il expose ses idées sur le développement successif des diverses parties de la nature, non qu'il veuille en inférer que ce monde a été créé de la façon qu'il le propose, mais parce que la nature des êtres est plus facile à concevoir, lorsqu'on les voit naître peu à peu, que lorsqu'on les considère tout formés. 2° (Physiologie.) De la description des corps inanimés et des plantes, Descartes passe à celle des animaux, et particulièrement à celle des hommes. Il suppose que Dieu crée un corps organisé entièrement semblable au nôtre, et que d'abord il ne lui unit pas une âme raisonnable, mais qu'il y excite seulement une espèce de feu intérieur, par l'action duquel ce corps exécute toutes les fonctions qui pourraient avoir lieu en nous sans que le principe pensant y contribue : ces fonctions sont celles en quoi l'on peut dire que les animaux sans raison nous ressemblent. Mais quant à celles qui, dépendant de la pensée, sont les seules qui nous appartiennent, en tant qu'hommes, Descartes ne les y trouve qu'après avoir supposé que Dieu, créant une âme raisonnable, l'a unie à ce corps.

Comme exemple de sa manière de procéder, il propose une explication du mouvement du cœur et des artères, et de la formation des esprits animaux, qui, par leur distribution dans les muscles, donnent le mouvement à tous les membres. Les corps organisés, dit-il, ces machines merveilleuses sorties des mains de Dieu, surpassent incomparablement tout ce que pourraient exécuter les *automates* les plus admirables qui ne seraient dus qu'à l'industrie humaine. Alors il expose comment il comprend la diffé-

rence de nature entre l'âme des hommes et celle des animaux, et il conclut que les différences que l'on observe entre ces deux classes d'êtres ne prouvent pas seulement que les animaux ont moins de raison que l'homme, mais qu'ils n'en ont pas du tout. Par là, ajoute-t-il, on comprend mieux que notre âme est d'une nature tout à fait indépendante du corps, et par conséquent qu'elle n'est pas sujette à mourir avec lui.

SIXIÈME PARTIE. *Ce que l'auteur croit être requis pour avancer dans la recherche de la vérité, et les raisons qui l'ont fait écrire.* — Au lieu de cette *philosophie* purement *spéculative* qui s'enseigne dans les écoles, on en peut trouver une *pratique* qui nous apprenne, par exemple, les propriétés du feu, de l'eau, de l'air et de tous les corps qui nous environnent, d'une manière qui les fasse servir à nos usages, et nous rende comme maîtres de la nature, surtout dans l'intérêt de la conservation de notre santé, qui est le fondement des biens de cette vie, car l'esprit même dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps, que, s'il est possible de trouver quelque moyen de rendre communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois, dit-il, que c'est dans la médecine qu'il faut le chercher. Descartes forme donc le dessein de s'appliquer à cette science. Il indique l'ordre qu'il a suivi dans ses études physiques. Premièrement, il a tâché de trouver, *en général*, les principes ou premières causes de ce qui est ou peut être dans le monde, puis quels sont les effets les plus ordinaires qui se déduisent de ces causes. Mais, lorsqu'il voulut descendre aux choses qui sont plus *particulières*, il s'en présenta un si grand nombre de différentes, qu'il ne crut pas possible de rien déterminer sans avoir recours à des expériences particulières.

Enfin, Descartes expose les motifs qui l'avaient empêché, à une époque précédente, de publier un traité qu'il avait composé, et il termine en indiquant les raisons qui l'ont décidé à écrire et à livrer au public au moins une partie de ses écrits.

OUVRAGES DIVERS. — Les *Méditations métaphysiques*, au nombre de six, furent d'abord publiées en latin, sous le titre de *Meditationes de primâ philosophiâ*. Il en parut à Paris, quelques années après, une traduction française par M. le duc de Luynes, revue et corrigée par Descartes, qui fit quelques changements au texte latin. Dans les *Méditations*, l'œuvre la plus importante de Descartes, se trouvent des développements plus étendus et plus approfondis sur les principales questions esquissées dans le *Discours sur la méthode* dont nous venons de donner l'analyse, telles que l'existence de Dieu, l'existence des choses matérielles, la distinction de l'âme et du corps, les caractères de l'évidence. On y trouve aussi (3e *Méditation*) sa théorie sur l'*Origine des idées* (Voir ce qui a été dit là-dessus dans la *Psychologie*, p. 89-95). On sait qu'il admettait dans l'âme des *idées innées* ou naturelles. Pour lui, *la pensée* est un attribut essentiel de l'âme de même que *l'étendue* forme l'essence de la matière.

Les autres écrits de Descartes sont un recueil de *Lettres*, les *Principes de la philosophie*, le traité des *Passions de l'âme*, l'*Homme*, la *Dioptrique*, les *Météores*, la *Géométrie*, etc.

Observations. — On doit distinguer dans la philosophie de Descartes sa *Méthode* et les *Doctrines* ou opinions qu'il a émises.

La méthode de Descartes offre deux points de vue bien distincts : 1° la suspension provisoire de son adhésion, ou le *doute méthodique* ; 2° le moyen de sortir du doute, savoir, l'*évidence* ou la clarté des idées.

Quoique le *doute* universel de Descartes ne soit guère autre chose pour lui qu'une *méthode*, on ne doit pas se dissimuler que c'est une méthode d'une application dangereuse, parce qu'il est bien difficile que le doute ne devienne pas réel à quelque degré: c'est ce que Descartes paraît avoir senti lui-même, puisqu'il prend soin de remarquer (*Discours*..., IIe partie) que la résolution de se défaire de toutes les opinions reçues n'est pas un exemple que chacun doive

suivre, et qu'une telle entreprise ne peut convenir qu'à un très-petit nombre d'esprits. Ajoutons que s'il ne se trouve rien autre chose dans cette entreprise qu'un simple procédé méthodique, tel qu'un examen, une observation, une étude, on ne voit pas pour quelle raison on l'appellerait un doute.

Quant à ce qui concerne le *fondement de la certitude*, il faut bien reconnaître qu'il n'y a pas d'autre *criterium* possible de la vérité pour notre raison que l'*évidence*, non-seulement toutefois l'évidence des idées en elles-mêmes, sur laquelle seule insiste Descartes, mais aussi l'évidence des motifs ou raisons d'adhérer à une vérité, comme, par exemple, à des faits attestés par le témoignage humain (Voir dans la *Logique*, p. 197-204).

Lorsque le cartésianisme parut, l'enseignement philosophique, fondé principalement sur Aristote, était impuissant pour lutter contre le matérialisme qui commençait à se propager. La philosophie cartésienne se présentait avec des *doctrines* éminemment *spiritualistes*, et en même temps elle donnait, par des vues pleines d'originalité, une force toute nouvelle aux *preuves métaphysiques de l'existence de Dieu :* ce sont là sans doute les causes principales du triomphe de cette philosophie auprès des hommes religieux. Cependant l'abus de la méthode cartésienne est facile, et Bossuet avait déjà quelque pressentiment des conséquences que l'on tirerait, pour combattre l'autorité de l'Église, des principes de cette philosophie, à son avis, toutefois, mal entendus, comme il le déclare expressément [1].

On peut signaler dans la philosophie de Descartes quelques lacunes, que nous trouvons caractérisées de la manière suivante par un juge compétent en ces matières [2] : « L'impossibilité de douter ou l'évidence immédiate s'étendant à plus de choses qu'à l'existence de la pensée, on peut dire que la base de la philosophie cartésienne, quoique très-

[1] *Lettres diverses*, CXXXIX.
[2] M l'abbé Maret : *Philosophie et Religion*, p. 145.

solide, est peut-être trop étroite. Il faut reconnaître aussi que l'élément de croyance naturelle ne joue presque aucun rôle dans la philosophie cartésienne, et cependant il a sa juste part dans la connaissance humaine. Enfin, quoique l'évidence cartésienne ne soit que la lumière de la vérité universelle, elle revêt trop, chez Descartes, les apparences et les allures d'un fait individuel ; et son caractère nécessaire et universel n'y ressort pas assez. »

III. Principales Écoles modernes, depuis Bacon et Descartes.

§ 1. *Philosophes qui se rattachent plus spécialement à Bacon.*

L'un des contemporains de Bacon, le dominicain *Thomas* CAMPANELLA, né en Calabre en 1568, entreprit, comme Bacon, de fonder la philosophie sur la nature et sur l'expérience ; mais son esprit, plus vif que solide, manquait de la patience nécessaire pour réaliser un si vaste projet. Campanella est, en quelque sorte, le continuateur de Bernardin Telesio ; il reconnaissait deux sources de connaissances : la *révélation* et la *nature*. L'une est le fondement de la théologie ; l'autre, le fondement de la philosophie. Selon lui, la faculté de connaître se ramène à la faculté de sentir, *sentire est scire*. En métaphysique, cherchant un dogmatisme philosophique à opposer au doute des sceptiques, il s'appuie sur les principes incontestables du sens commun. Il mourut à Paris, en 1639. Il a laissé, entre autres ouvrages, une utopie de gouvernement, sous le titre de *Civitas Solis*.

Thomas HOBBES naquit à Malmesbury, en 1588. Après avoir terminé ses études, il se chargea de l'éducation du fils aîné du comte de Devonshire, et accompagna son élève en France et en Italie, où il fit la connaissance de Gassendi et de Galilée De retour en Angleterre, il se mit en rapport avec Bacon. On sait qu'il a traduit en latin, avec Ben-Johnson, plusieurs des écrits de Bacon. Hobbes, qui avait soutenu la cause du pouvoir contre la démocratie,

fut obligé de s'exiler durant la crise politique qui troubla alors l'Angleterre. Il se retira à Paris, et y donna des leçons au prince de Galles, qui fut depuis Charles II. Ce fut à cette époque qu'il connut Descartes. On trouve, dans les œuvres de ce dernier, les objections de Hobbes contre les *Méditations*. Rentré définitivement en Angleterre, il y mourut en 1679. Ses ouvrages les plus connus sont le traité intitulé : *Elementa philosophica de cive*, ou simplement, *de Cive*, le *Leviathan* (nom biblique sous lequel il désigne le pouvoir populaire), *sive de materiâ, formâ et potestate civitatis ecclesiasticæ et civilis ; Elementorum philosophiæ, sectio prima, de Corpore, sectio secunda, de Homine* ; *de Corpore politico*. Hobbes, ami de Bacon, développa dans toutes ses conséquences le principe fondamental du *sensualisme*, et en fit une doctrine *matérialiste*. Toutes nos connaissances viennent des sens ; la pensée est un calcul, *computatio*, et raisonner est la même chose qu'additionner et soustraire, *ratiocinari idem est quod addere et subtrahere*[1]. Comme on ne calcule pas sans signes, on ne pense pas sans mots, et la vérité ou la fausseté ne consistent peut-être que dans les relations des termes du langage. Il n'existe que des corps, et notre âme n'est qu'une matière subtile. L'esprit humain ne peut connaître que le fini ; l'infini est un mot destiné à honorer un être dont la connaissance n'appartient qu'à la foi. — Tous les hommes sont égaux par la nature ; or, la *loi de nature* donne à tous le droit de tout sur toutes choses ; car tout être tient de sa nature le droit de faire tout ce qu'il a le pouvoir de faire. Mais la guerre qui aurait lieu parmi les hommes, par suite de l'application d'un tel droit, est contraire à l'amour de soi. De là, des *conventions* en vertu desquelles on a recours à certains moyens propres à mettre la paix entre les hommes, par exemple, la modération dans les désirs, la reconnaissance pour un service rendu, etc. : c'est là l'origine de la *loi morale*, loi qui a

[1] *Element. philos., Logica.*

pour fondement l'amour de soi, et pour but l'utilité. Mais, pour maintenir l'ordre dans la société, il fallait encore une force, un pouvoir coërcitif : de là un contrat primitif en vertu duquel chacun est convenu de remettre le pouvoir absolu à un seul. « Tout homme, dit Hobbes [1], doit se dépouiller du droit naturel qu'il a sur tout : le droit de tous les hommes sur toutes les choses signifiant à peu près (dans l'application) qu'aucun homme n'a droit à aucune chose. »

Telle est en substance la doctrine de Hobbes. Cette philosophie se fait remarquer, en général, par un caractère exclusif et étroit. Dans sa morale, en rejetant la distinction essentielle du bien et du mal, Hobbes se met en opposition avec la croyance universelle du genre humain, et semble n'avoir pas compris que, si tout est indifférent de sa nature, il en sera encore de même après les conventions, et que par conséquent celles-ci ne peuvent avoir aucune efficacité morale. Cependant cette philosophie, par sa hardiesse et sa singularité même, remua beaucoup les esprits et donna lieu à des études plus approfondies sur les vérités fondamentales.

Pierre Gassendi naquit dans la Provence en 1592, et mourut en 1655. Il avait d'abord professé la philosophie à Aix, puis avait été nommé chanoine de la cathédrale de Digne. C'était un grand admirateur de Bacon et de Hobbes. Après avoir débuté par un ouvrage contre la philosophie scolastique, il consacra la plus grande partie de sa vie à réhabiliter la philosophie d'Épicure, en déclarant toutefois qu'il en rejette tout ce qui est contraire au christianisme. Il reconnaît Dieu comme créateur et comme premier moteur ; mais, la création supposée, il prétend faire sortir de la doctrine atomistique l'explication des phénomènes de la nature. Il est connu aussi pour son opposition aux théories de Descartes, spécialement dans la question de l'origine des idées. Gassendi est particulièrement remarquable

[1] *De Corpore politico*, part. I, cap. I.

par son érudition, et l'on a dit de lui qu'il fut de son temps le plus savant parmi les philosophes et le plus habile philosophe parmi les savants [1]. Son grand ouvrage sur la philosophie d'Epicure est intitulé : *Petri Gassendi... animadversiones in decimum librum Diogenis Laërtii, qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri* [2].

Jean LOCKE, né en Angleterre, dans le comté de Bristol, en 1632, étudia dans l'université d'Oxford, et s'y appliqua d'abord spécialement à la médecine ; mais, plus tard, il se livra tout entier aux études philosophiques. Obligé de quitter son pays après le retour des Stuarts, il se retira en Hollande, et ne rentra en Angleterre qu'à l'avénement de Guillaume. Il mourut en 1704, à l'âge de soixante-treize ans. Son principal ouvrage est son *Essai sur l'entendement humain*. Cet ouvrage a particulièrement pour objet la nature et les forces de l'esprit, ainsi que l'origine et les limites de la connaissance humaine. Descartes avait admis des idées qui ne nous viennent ni des sens, ni du travail de l'esprit d'après les données sensibles : il les avait nommées des *idées innées*. Locke, dès le début de son *Essai*, combat vivement cette théorie. Pour prouver qu'il n'y a pas de principes innés, il invoque les récits des voyageurs sur les peuples sauvages ; il s'appuie sur l'exemple des enfants et des idiots, et sur la différence des opinions chez divers peuples concernant les règles de la morale [3]. Recherchant ensuite les sources de la connaissance humaine, il en trouve deux : la *sensation* et la *réflexion*. Il suppose qu'au commencement notre âme est comme une *table rase* (*tabula rasa*), sans aucune idée, quelle qu'elle soit. Nos premières idées nous viennent de l'*expérience sensible* ; les autres, même les plus abstraites, comme

[1] Tennemann, *Man.*, II.

[2] On trouve à la suite de cet ouvrage (edit. 3ª, *Lugdun.*, 1675) un appendice sous le titre de *Philosophiæ Epicuri syntagma*, avec indication des endroits où Gassendi réfute les idées d'Épicure qu'il juge contraires à la foi chrétienne.

[3] *Essai sur l'entend. hum.*, liv. I.

celles d'espace, d'infini, de cause, de juste, etc., se produisent en nous par la *réflexion sur les opérations de notre âme, appliquée aux idées qu'elle a reçues par les sens.* Ces opérations sont la perception, la mémoire, le discernement, la comparaison, la composition, l'abstraction, l'association des idées, toutes facultés qui séparent ou qui combinent des éléments dérivant primitivement de la sensation [1].

Faisant tout venir de l'expérience, c'est à un point de vue *empirique* qu'il démontre l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. On sait qu'au sujet de la nature de l'âme, sans vouloir cependant affaiblir en aucune sorte la croyance à l'immatérialité de l'âme, comme il le déclare expressément, il avance cette étrange proposition (voy. *Psychologie*, page 160) : Qu'il ne nous sera peut-être jamais possible de découvrir, par la contemplation de nos propres idées, sans révélation, si Dieu n'a pas donné la faculté de penser à certaine portion de matière disposée convenablement. Mais il ajoute, un peu après, que cette supposition n'ébranlerait aucunement les grandes fins de la morale et de la religion, puisque, dit-il, il est évident que celui qui nous aurait fait subsister ainsi dans ce monde, comme des êtres sensibles et intelligents, peut et veut nous faire jouir encore d'un pareil état dans un autre monde, pour nous y rendre capables de recevoir la rétribution que nous aurons méritée [2].

C'est Locke qui introduisit dans la langue philosophique la distinction de qualités premières et de qualités secondes des corps [3]. On remarquera encore sa théorie du jugement [4]. Cette théorie, qui se résout dans la conception d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre des idées, a pour principal défaut de supposer la nécessité d'une comparaison dans tous les cas, tandis qu'il se fait en nous des jugements primitifs sans qu'aucune comparaison les pré-

[1] *Essai*, liv. II.
[2] *Ibid.*, liv. IV, chap. III, § 6.
[3] *Ibid.*, liv. II, chap. VIII.
[4] *Ibid.*, liv. IV, ch. XIV.

cède, bien qu'ils donnent matière à des jugements ultérieurs, qui sont comparatifs (voy. p. 60).

Étienne Bonnot de CONDILLAC, né à Grenoble en 1715, a été en France le principal organe de l'*école sensualiste* moderne, dont Locke est le véritable fondateur et le chef; mais il en a rendu la théorie plus exclusive encore en voulant la simplifier. Locke avait admis deux sources de nos idées : la sensation et la réflexion, de manière toutefois que la seconde dépende de la première. Condillac fait dériver expressément toutes nos facultés de la source unique de la *sensation*. L'attention, la comparaison, qui est une double attention, le jugement, la réflexion, l'imagination, le raisonnement, qui sont une suite de jugements, facultés dont la réunion constitue l'*entendement ;* les facultés, qui se rapportent à la *volonté,* savoir : le besoin, le malaise, l'inquiétude, le désir, les passions, l'espérance, toutes ces facultés, tant de l'entendement que de la volonté, comprises dans le seul terme de *pensée,* sont renfermées dans la *faculté de sentir*. « Elles ne sont, dit Condillac, que la sensation qui se transforme pour devenir chacune d'elles [1]. »

Dans son *Traité des sensations,* il suppose une *statue* organisée intérieurement comme nous [2], et animée d'un esprit dépourvu d'abord de toute espèce d'idées. Cet esprit est doué de toutes les facultés que nous connaissons en nous ; mais la conformation extérieure de la statue ne lui permet l'usage d'aucun de ses sens, et l'on suppose qu'ils ne lui sont ouverts que l'un après l'autre. Condillac met successivement en exercice chacun des sens ; d'abord l'odorat, celui qui paraît contribuer le moins à la formation des idées ; puis l'ouïe, le goût, la vue, et, enfin, le toucher, le seul sens, dit-il [3], qui juge par lui-même des objets extérieurs. Alors il voit se produire, dans la statue, d'abord par l'exercice séparé de chacun des sens, puis par

[1] *Logique,* Ire part., ch. VII et VIII ; et IIe part., ch. VIII.
[2] *Tr. des sensat.*, dessein de cet ouvrage.
[3] IIe partie.

leur action réunie, de l'attention, de la mémoire, une succession active et passive, des comparaisons, des jugements, etc., qui ne sont, suivant sa théorie, que des *sensations transformées*. Cette explication ajoute aux défauts que nous avons signalés (voy. *Psychol.*, p. 91), dans la théorie de Condillac, celui de supposer l'homme exerçant isolément chacune de ses facultés, tandis que la vie intellectuelle en suppose nécessairement l'exercice simultané.

Quoique cette théorie puisse aisément conduire au matérialisme, l'auteur, néanmoins, ne l'en déduisit pas. Au contraire, il reconnaît formellement l'*unité* et la simplicité de l'âme [1].

Dans sa *Logique,* il déclare que l'*analyse* est l'unique méthode pour acquérir des connaissances, et en même temps, tout en proscrivant la synthèse, il donne une définition de l'analyse, dans laquelle la recomposition se trouve unie à la décomposition [2]. Dans le même ouvrage, il réduit l'art de raisonner à une langue bien faite.

La seconde partie de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* [3] contient l'exposé de son système sur l'*origine et les progrès du langage.* Il admet bien sans doute, d'après la Genèse, que, par un secours extraordinaire, les premiers hommes furent en état de se communiquer leurs pensées, mais ensuite il suppose deux enfants échappés au déluge, sans avoir la connaissance d'aucun signe, et il essaye d'expliquer de quelle manière ils seraient parvenus à se former une langue sans l'intervention de la Divinité.

Condillac était ecclésiastique ; cependant ses écrits se ressentent de l'esprit qui dominait à cette époque. Toutefois, bien qu'il eût été lié dans sa jeunesse avec plusieurs des principaux incrédules de son temps, il ne prit jamais une

[1] *Essai sur l'origine des connaissances humaines,* Ire part., sect. I, chap. I.

[2] Ire part., ch. II.

[3] Sect. Ire.

part active dans les attaques qui se dirigeaient alors contre la religion, mais il se livra constamment à des études purement spéculatives. Les philosophes français du dix-huitième siècle sont, en général, de l'école de Locke et de Condillac ; mais ils en ont exagéré les doctrines, et les ont poussées à des conséquences extrêmes.

On remarque généralement dans l'école empirique un manque de profondeur. Le vice radical des théories de Locke et de Condillac sur les idées, c'est de ne pas reconnaître qu'il existe dans l'esprit humain des idées nécessaires, universelles, absolues, qui ne peuvent avoir leur principe dans la sensation. C'est ce qui a été démontré victorieusement par M. Cousin, dans son examen de l'*Essai sur l'entendement humain* [1].

On peut rattacher à l'école de Locke, en Angleterre, le médecin David Hartley dont les théories se rapprochent particulièrement de celles de Condillac, et, plus tard, Priestley, mort en 1804, qui prétendit prouver la matérialité de l'âme. Tous les deux professaient des principes incompatibles avec le dogme de la liberté humaine.

§ II. *Philosophes qui se rattachent plus spécialement à Descartes.*

La plupart des grands hommes du siècle de Louis XIV suivirent Descartes pour la philosophie. Bossuet, Fénelon, d'Aguesseau, Arnauld, Nicole, adoptèrent le cartésianisme, mais en le modifiant quelquefois et en l'interprétant. Fénelon, dans son *Traité de l'existence et des attributs de Dieu* [2], montre que les *idées claires*, qui constituent l'évidence, ne diffèrent pas des *notions communes* et universelles. Dans son livre *de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, Bossuet se conforme à la philosophie cartésienne par son point de départ, l'étude de l'âme, et par son *criterium* de la vérité ; mais on n'y trouve pas le *doute*

[1] *Cours de l'histoire de la philos.*, t. II.
[2] IIe part., n° 33.

méthodique, qui joue un rôle si important dans cette philosophie. D'Aguesseau, dans ses *Méditations métaphysiques* [1], se prononce pour l'opinion de Descartes sur les *idées innées*.

Nicolas MALEBRANCHE, né à Paris en 1638, d'un secrétaire du roi, était d'une complexion si délicate qu'il fallut faire son éducation dans la maison paternelle. Il s'était destiné de bonne heure à l'état ecclésiastique, et il entra dans la congrégation de l'Oratoire en 1660. On le dirigea d'abord vers des études d'érudition et d'histoire qui ne convenaient pas à sa trempe d'esprit ; mais le traité de Descartes sur *l'Homme*, qui lui tomba un jour entre les mains, lui révéla son génie philosophique, et il abandonna dès lors toute autre étude pour se livrer tout entier à la philosophie. Il mourut en 1715. Son ouvrage le plus connu est sa *Recherche de la vérité*; ceux où il s'est élevé le plus haut sont ses *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, et ses *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, son ouvrage de prédilection. Au jugement d'un des plus célèbres historiens de la philosophie, Tennemann, Malebranche est « incontestablement le plus grand métaphysicien que la France ait produit ». Il reproduisit la plupart des idées de Descartes, en les complétant par des vues pleines de profondeur et d'originalité.

Le point de départ de la philosophie de Malebranche, c'est la distinction des *idées* et des *sentiments*. L'idée est la vue de l'esprit ; or on ne peut voir que ce qui est; le néant, n'ayant pas de propriétés, n'est pas visible. L'idée est la manifestation de quelque chose qui a une existence quelconque, distincte de celle de l'âme ; tandis que le sentiment ne se conçoit que comme une simple modification de l'âme. L'homme ne connaît rien que par la lumière de la *Raison universelle*, qui éclaire tous les esprits : les idées sont éternelles, immuables, nécessaires ; tandis que les sentiments ne nous offrent que des modalités qui pourraient

[1] VI[e] *Médit.*

ne pas être [1]. Les idées, en tant que notions des corps, se résolvent dans l'idée générale d'étendue, non l'étendue matérielle, finie, contingente, mais ce que Malebranche appelle l'*étendue intelligible*, qui n'est autre que la substance de Dieu, en tant que représentative des corps, et qui est leur idée ou leur archétype [2]. La conclusion de cette théorie, c'est que le but de la philosophie doit être de faire dominer les idées ou la raison sur le sentiment ; autrement l'esprit resterait dans les ténèbres.

On sait que l'esprit humain est sujet à l'erreur : les illusions des sens et de l'imagination, les égarements de la raison elle-même, l'empêchent souvent de reconnaître la vérité. Il faut donc qu'il y ait un signe certain, un moyen infaillible de distinguer la vérité de l'erreur. Ce moyen, c'est l'*évidence*. Or, voici en quoi consiste l'évidence suivant Malebranche [3]: « On ne doit jamais donner un consentement entier qu'à des choses qui paraissent entièrement évidentes, et auxquelles on ne peut s'abstenir de consentir, sans reconnaître avec une entière certitude que l'on ferait mauvais usage de sa liberté si l'on ne s'y rendait pas. » Il faut attendre pour prononcer, dit-il ailleurs[4], « que l'évidence nous arrache, pour ainsi dire, notre consentement. »

L'idée de *Dieu* ou de l'être infiniment parfait est l'idée par excellence. Cette idée implique l'existence même de son objet ; mais le moi reconnaît le fini : le *fini* coexiste donc avec l'*infini* ; et, comme le fini n'implique pas l'existence nécessaire, de là naît l'idée de la *création*. Or, Dieu contemplant tous les mondes possibles, il n'y a pas de raison pour qu'il ait préféré le moins parfait au plus parfait : le monde actuel est donc le plus parfait qui puisse exister ; ce que nous prenons pour des imperfections n'est qu'un effet des lois les plus générales et les plus simples, et le monde est plus parfait avec les inconvénients inhérents à ces

[1] *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion,* III, 1-4.
[2] *Entretiens....,* VIII, 8, et *Méditations,* IX, nº 9.
[3] *De la Recherche de la vérité,* liv. I, ch. XX, 2.
[4] *Entretiens sur la Métaph.,* V, 9.

lois qu'il ne le serait sans ces inconvénients, au prix de la suppression de ces lois. C'est là ce qu'on appelle le système de l'*Optimisme.* Ce système de Malebranche, développé principalement dans son *Traité de la nature et de la grâce*, a été réfuté par Fénelon dans un ouvrage[1] qui eut l'approbation de Bossuet. Fénelon y fait remarquer que ce système est incompatible avec la liberté divine, et que d'ailleurs il n'y a pas d'ouvrage qui puisse être dit le plus parfait, puisque toute œuvre finie est toujours infiniment au-dessous de l'infini. L'optimisme de Malebranche diffère en plusieurs points de celui de Leibnitz, dont on parlera ci-après, mais particulièrement en ce que, selon Malebranche, l'union d'une personne divine avec l'univers n'aurait pas laissé d'avoir lieu, même sans le péché originel, pour donner à la créature une dignité infinie qui répondît à l'action divine[2]. — D'après ces principes, il est clair que Dieu a dû créer des esprits, puisque des êtres doués de pensée sont d'une nature supérieure à celle des corps ; mais nous ne sommes pas conduits, par la liaison des idées, à reconnaître l'existence des corps, car il n'y a pas de connexion nécessaire entre nos sensations et la réalité des objets extérieurs, puisque Dieu, par sa puissance infinie, aurait pu produire en nous les mêmes impressions, quand même le monde matériel n'existerait pas ; nous devons donc suspendre notre jugement sur cette existence. Malebranche ne se contente pas d'avoir recours, comme Descartes, au penchant naturel qui nous fait croire à l'existence des corps, parce que ce penchant n'est pas invincible, puisque nous avons une raison d'y résister, savoir, la possibilité du contraire. La connaissance que nous avons de la véracité divine ne lui paraît pas non plus suffire ; il faut encore que Dieu nous assure qu'il a réellement créé des corps. Le seul moyen qui puisse, selon lui, nous rendre certains de l'existence des corps, c'est la *révélation*, soit la révélation *naturelle* des senti-

[1] *Réfut. du système du P. Malebranche sur la nature et la grâce.*
[2] *Entretiens,* IX, 5.

ments que Dieu nous en donne, soit, beaucoup plus encore, la révélation *surnaturelle* de la foi [1] (Voy. *Psychologie*, p. 54).

Il est absolument nécessaire que Dieu ait en lui-même les *idées* de tous les êtres et de toutes les perfections ; ces idées existent en lui comme les raisons éternelles des choses ; de plus, il est certain que Dieu est très-étroitement uni à nos âmes par sa présence. L'homme ne voit rien que par ses idées ; or, nous avons l'idée de l'être, du parfait, de l'infini. Sans ces idées positives, qui ne sont que l'idée de Dieu envisagée sous différents aspects, nous n'avons même l'idée distincte de rien de contingent ; car le contingent, l'imparfait, le fini, ne se conçoivent que comme la privation du nécessaire, du parfait, de l'infini, et lorsque ces notions éternelles se montrent à notre raison pour l'éclairer, c'est Dieu lui-même qui verse en nous cette lumière. Donc notre âme voit tout en Dieu ou dans la lumière de son Verbe. Elle y voit même les corps, dans ce que l'auteur appelle l'*étendue intelligible*, ainsi qu'on l'a expliqué plus haut (p. 245). Telle est la théorie de la *vision en Dieu* [2]. — Non-seulement Dieu est en quelque sorte le lieu des esprits, suivant Malebranche, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps ; mais c'est par lui directement que s'opèrent les actions apparentes de notre âme sur notre corps, et de notre corps sur notre âme. C'est Dieu qui, selon les lois générales qu'il a établies, produit des mouvements dans les corps, à l'occasion des volitions de l'âme, ou des impressions dans l'âme à l'occasion de la présence ou des mouvements des corps. C'est Dieu qui est la cause réelle de ces deux sortes de faits ; les mouvements du corps ou les volontés de l'âme en sont l'*occasion* et non la cause proprement dite : on leur donne le nom de *causes occasionnelles* (Voy. *Psychologie*, p. 177). Ce système des *causes occasionnelles*, appelé aussi de l'*assistance*, dont la première idée appartient à Descartes, a été développé et

[1] *Entretiens*, VI, 8. — *Rech. de la vér.* Éclaircissement VI.
[2] *De la Recherche de la vérité*, liv. III, IIe part., ch. VI, etc.

expliqué par Malebranche en divers endroits de ses écrits, principalement dans sa *Recherche de la vérité*[1] et dans le septième *Entretien sur la métaphysique*. Cette théorie est une conséquence de l'idée que Dieu n'a pu donner l'être aux créatures et leur continuer l'existence sans vouloir en même temps qu'elles existassent de telle ou telle manière ; d'où il suit que c'est cette volonté de Dieu qui produit les divers états des créatures : toutefois Malebranche fait les réserves nécessaires en faveur de la liberté humaine dans ce qui concerne les déterminations de l'âme.

Les doctrines philosophiques de Malebranche forment un enchaînement dont toutes les parties sont étroitement liées entre elles. Elles peuvent se résumer en trois points principaux : la *Théorie de la vision en Dieu*, le *Système des causes occasionnelles*, l'*Optimisme*, dont l'idée de Dieu forme le lien et l'unité.

Antoine Arnauld, docteur de Sorbonne, né à Paris en 1612, célèbre surtout par ses écrits théologiques dans le sens du jansénisme, était aussi très-habile dans les matières philosophiques. C'est lui qui est le principal auteur de l'*Art de penser*, ouvrage connu sous le nom de *Logique de Port-Royal*, et pour la composition duquel il fut aidé par Nicole, son ami et son collaborateur dans plusieurs autres écrits. Cet ouvrage fit sensation lorsqu'il parut : il a été « le code de l'enseignement public en France pendant près d'un siècle... et nous en possédons aujourd'hui même très-peu qui puissent lui être comparés pour la clarté, la précision et la méthode[2]. » — Arnauld soutint contre Malebranche une polémique très-subtile sur la *nature des idées*. Dans son traité *des Vraies et des Fausses Idées*, il se prononce fortement contre la théorie de la *vision en Dieu* ; il soutient qu'il est faux que nos idées soient des *réalités représentatives*, et que ce ne soit que par ces représentations que nous

[1] Liv. VI, 2e part., ch. III.

[2] De Gérando, *Hist. comparée des syst. de philos.*, t. II, p. 50, éd. de 1804.

voyons les choses matérielles ; il nie que l'*idée* doive se considérer comme une chose distincte de la *perception* ou *conception* de l'esprit.

Godefroi-Guillaume LEIBNITZ, né à Leipsick en 1646, embrassa toutes les branches des connaissances humaines ; il cultivait à la fois la poésie, l'éloquence, l'histoire, la jurisprudence, les mathématiques, la philosophie et la théologie ; en un mot, suivant l'expression de Fontenelle [1], il menait de front toutes les sciences ; mais c'est surtout comme mathématicien et comme philosophe qu'il est le plus connu. Il était en correspondance avec la plupart des savants de l'Europe, et entretenait des relations avec presque toutes les sociétés savantes. Dans le cours de ses nombreux voyages, il eut occasion de connaître les principaux souverains de l'Europe, et il en reçut plusieurs distinctions honorifiques. L'Académie des sciences de Paris le plaça à la tête de ses associés étrangers. Il mourut en 1716. Ce philosophe n'a publié aucun ouvrage où ses théories philosophiques soient réunies en un corps de doctrine ; mais des thèses latines, qu'il fit imprimer à Leipsick, en contiennent le résumé. On les trouve aussi éparses çà et là dans des fragments sortis de sa plume à différentes époques. Cependant il a laissé deux œuvres philosophiques d'une assez grande étendue : les divers écrits [2] compris sous la dénomination générale de *Théodicée*, qu'il composa principalement dans le but de réfuter les objections de Bayle contre la providence divine, et ses *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, ouvrage destiné à rectifier et à réfuter l'*Essai* de Locke. On trouve en tête de la Théodicée de Leibnitz un *Discours de la conformité de la foi avec la raison*. La *Théodicée* et les *Nouveaux Essais* ont été écrits en français.

Leibnitz tient à l'école cartésienne par sa méthode, par

[1] Éloge de Leibnitz.

[2] Ces écrits, qui avaient été composés en grande partie par pièces détachées et suivant l'occasion, furent rassemblés par Leibnitz sous le titre suivant : *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.*

les tendances générales de sa philosophie, et par plusieurs parties de ses doctrines ; cependant il s'est écarté du cartésianisme, et l'a même combattu, sur plusieurs points très-importants. Leibnitz fit le premier remarquer, dans l'école cartésienne, la prédominance de l'idée de substance sur celle de cause : selon lui, les substances simples ou *monades* [1], principes de toutes choses, étant des *forces*, sont essentiellement actives, et, par conséquent, la notion de substance implique en elles celle de cause ; tandis que, pour Descartes, la notion de substance n'offre qu'un caractère passif. Les principales conceptions philosophiques de Leibnitz dérivent d'une source commune, sa *Théorie des monades*. « La *substance*, dit-il [2], est un être capable d'action. Elle est simple ou composée. La *substance simple* est celle qui n'a point de parties ; la *composée* est l'assemblage des substances simples ou des *monades*. Les composés ou les corps sont des multitudes ; et les substances simples, les vies, les âmes, les esprits, sont des unités. Et il faut bien qu'il y ait des substances simples partout, parce que, sans les simples, il n'y aurait point de composés ; et, par conséquent, toute la nature est pleine de vie. » Dans sa *Monadologie* [3], après avoir dit qu'il n'y a aucune manière dont les monades puissent commencer ou finir naturellement, puisqu'il ne peut y avoir en elles ni composition ni dissolution, il ajoute : « Ainsi, on peut dire que les monades ne sauraient commencer ni finir que tout d'un coup, c'est-à-dire qu'elles ne sauraient commencer que par création, et finir que par annihilation, au lieu que ce qui est composé commence ou finit par parties. » Au fond, pour Leibnitz, il n'y a de substances réelles que les monades : car tout ce qui n'est pas simplement monade ne peut être qu'un composé de monades ; or la composition n'est pas une substance, mais une simple relation. Dieu est l'être simple primitif, la monade par excellence, la monade

[1] Ce nom est formé du mot grec μονάς, qui signifie *unité*.
[2] *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, I, éd. Charpentier.
[3] 4, 5, 6.

infinie ; les êtres créés sont les monades secondaires. — Les monades créées existent à deux états différents : les unes sont les *monades sans aperception*, ce sont les éléments des corps ; les autres sont les *monades avec aperception*, ce sont les âmes. Cette dernière classe se divise en monades avec conscience obscure de leur état intérieur, ce sont les âmes des bêtes, et monades avec conscience claire ou connaissance réflexive de leur état intérieur, ce sont les âmes raisonnables. Les perceptions de l'esprit humain se lient entre elles par une loi de l'intelligence qui repose sur deux principes : le principe de la raison suffisante, et le principe de la contradiction. Par le *principe de la raison suffisante*, on juge qu'aucun *fait* ne peut avoir lieu s'il n'y a une raison suffisante pour qu'il existe de telle manière plutôt que de telle autre. Par le *principe de la contradiction : Le même ne peut pas être à la fois et n'être pas*, on juge faux ce qui implique contradiction, c'est-à-dire ce qui implique à la fois affirmation et négation : ce principe a principalement pour objet les *vérités nécessaires*. Par une conséquence naturelle, conformément au *principe de l'identité*, intimement lié au précédent, on juge vrai ce qui est renfermé dans une notion, ce qui lui est identique, soit que cette notion ait été démontrée, ou qu'elle soit une des vérités premières qui ne se démontrent pas. Leibnitz insiste particulièrement sur la *liaison des idées* dans toutes les opérations de l'entendement [1].

Leibnitz, qui s'était écarté du cartésianisme, en soutenant que les *substances* sont essentiellement *actives*, s'en rapproche en les réduisant à une *activité exclusivement interne*, et en leur refusant le pouvoir d'agir les unes sur les autres. Les cartésiens, pour expliquer les actions réciproques des substances entre elles, ont recours au système de l'assistance ou des causes occasionnelles ; mais, dans ce système, Dieu, dit Leibnitz, aurait construit des ma-

[1] *Principes de la nature et de la grâce*, 4, 5, 7, etc.; *Monadologie*, 14, 30-32.

chines dont il serait continuellement occupé à conduire les rouages, et il se ferait ainsi dans la nature un miracle perpétuel. Pour obvier à cet inconvénient, il imagina un autre système qui est connu sous le nom de l'*Harmonie préétablie*. Dieu, en vertu de son infinie sagesse, a établi, entre les innombrables substances qui composent l'univers, des rapports constants et une parfaite harmonie. Cette harmonie universelle suffit pour rendre raison de la correspondance de l'âme avec le corps. Si c'est un fait reconnu par l'expérience, que, lorsque l'âme veut remuer le corps, le corps se remue, et que, lorsque certaines impressions sont reçues par le corps, l'âme éprouve des sensations et des idées, ce n'est pas qu'il y ait réellement aucune influence réciproque de l'âme et du corps l'un sur l'autre, mais cela arrive ainsi en vertu d'une harmonie préétablie de Dieu, d'après laquelle les actes successifs des deux substances se correspondent exactement (V. *Psychologie*, p. 178). Il est essentiel de remarquer, comme on l'a fait pour Malebranche, au sujet des causes occasionnelles, que Leibnitz fait les réserves nécessaires en faveur de la liberté humaine [1].

Dans ses *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Leibnitz soutient, comme Descartes, l'existence des *idées innées*. Il trouve l'original des idées et des vérités qui sont gravées en nos âmes, « dans cet esprit suprême et universel, qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement est la *région des vérités éternelles* [2]. » S'emparant d'une célèbre maxime de l'école empirique, il la transforme ainsi : *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu ;* excipe, *nisi ipse intellectus* [3]. Il ne nie pas l'intervention nécessaire de la sensibilité, mais il nie que l'intelligence vienne des sens ; si l'intelligence ne vient pas des sens, elle est donc une faculté originale, elle a donc un développement qui lui est

[1] *Système nouveau de la nature et de la communication des substances.*

[2] Liv. IV, ch. XI, § 14.

[3] Liv. II, ch. I, § 2.

propre, et elle engendre des notions qui lui appartiennent. Il fut même conduit, par les principes généraux de sa philosophie, à assigner aux sensations une origine purement interne. — Dans sa *Théodicée,* il insiste particulièrement sur une opinion qui lui est commune avec Malebranche (V. ci-dessus, p. 659), quant aux points fondamentaux : je veux parler du système de l'*Optimisme.* Il le fonde *à priori* sur la notion même de Dieu, qui, étant la perfection absolue, n'a pu se déterminer à la création que par la perfection relative des créatures. Il existe une infinité de mondes possibles dont l'intelligence divine connait les divers degrés de perfection : or, il n'y a pas de raison pour la sagesse infinie de Dieu de préférer un monde moins parfait : donc, le monde créé est le meilleur des mondes possibles. Leibnitz ne dit pas que *tout* dans le monde est ce que l'on peut concevoir de mieux, mais que *le tout* est le plus parfait possible. Partant de cette théorie, il essaye de la vérifier dans les faits, en conciliant le triple *mal métaphysique, physique* et *moral,* avec l'existence du monde le plus parfait. — On a vu, dans la Théodicée de ce cours (p. 359), de quelle manière Leibnitz formule l'argument de l'existence de Dieu, tiré de son idée même et de sa possibilité.

L'influence de Leibnitz sur la philosophie allemande fut immense : il fit incliner cette philosophie vers l'*idéalisme,* qui se produisit sous deux formes : l'idéalisme rationnel et l'idéalisme mystique. *Chrétien* Wolf, né à Breslau en 1679, fut le principal disciple et le continuateur de Leibnitz. Par ses ouvrages élémentaires, il a donné en Allemagne une impulsion nouvelle à l'enseignement. Wolf a beaucoup plus modifié Leibnitz pour la forme que pour le fond : son mérite consiste surtout dans l'enchaînement qu'il a su donner à l'ensemble de ses idées.

Nous avons vu que Descartes et Malebranche avaient admis l'existence objective des corps, le premier sur la foi à la véracité divine, le second sur l'autorité de la révélation. *George* Berkeley, évêque anglican de Cloyne en Irlande, nia formellement cette existence, et soutint que le monde

sensible n'est pour nous que la contemplation des idées renfermées dans la pensée infinie de Dieu, sans que ces idées correspondent à aucune réalité corporelle. Il prétendit que les raisons par lesquelles on prouve que les qualités secondes, telles que l'odeur, la saveur, ne résident pas dans les corps, s'appliquent également aux qualités premières, qui se résument dans l'étendue. La notion d'étendue renferme d'ailleurs des contradictions, comme, par exemple, que quelque chose de composé et d'étendu puisse se former d'éléments qui, nécessairement, doivent être simples et inétendus, puisque sans cela ce seraient déjà des composés et non des éléments : contradictions que l'on ne peut résoudre qu'en regardant l'étendue matérielle comme une simple conception de notre esprit, et non comme quelque chose de réel. En aucun cas, nos idées et nos sensations ne peuvent être produites par les objets extérieurs eux-mêmes : elles n'en prouvent donc pas la réalité ; de sorte que, supposé même que ces objets existent réellement, nous n'avons aucun moyen de nous en assurer, par conséquent nous n'avons pas de raison d'en admettre l'existence. Ces idées sont développées dans ses deux principaux ouvrages : le *Traité sur les principes de la connaissance humaine* et les *Dialogues entre Hylas et Philonoüs*. C'est le *pur idéalisme* poussé aux conséquences extrêmes. Berkeley avait cru trouver par là un moyen de saper dans leur base les doctrines *matérialistes* qui commençaient à se répandre. Il mourut en 1753.

Dans un certain nombre de cours d'histoire de la philosophie, on rattache à l'école de Descartes le chef des panthéistes modernes, Spinosa. Spinosa avait débuté dans la métaphysique par une exposition de la philosophie cartésienne, et, plus tard, il avait fait entrer dans son système de panthéisme un grand nombre de termes et de notions empruntés à cette philosophie : voilà principalement pourquoi on a dit que le spinosisme est né du cartésianisme ; mais, s'il en est ainsi, ce ne peut être que par abus. Ceux qui ont prétendu que la définition cartésienne de la sub-

stance renferme le fond du spinosisme n'auraient pas dû oublier que les cartésiens entendent cette définition dans un sens tout à fait différent de celui de Spinosa. Les cartésiens, en disant que la substance n'a pas besoin d'une autre chose pour exister, entendaient qu'une substance n'a pas besoin d'une autre chose comme sujet dans lequel elle réside, *tanquam subjecto ;* mais en même temps ils faisaient profession de croire qu'une substance peut avoir besoin d'une autre chose comme principe et comme cause, *tanquam principio et causa.* Il suit bien de là que Dieu seul est la substance absolue, puisqu'il n'a besoin d'autre chose sous aucun rapport; néanmoins les êtres finis se conçoivent, comme les sujets de leurs attributs, comme des substances par rapport à leurs modes, et non comme de simples attributs d'un sujet.

SPINOSA naquit à Amsterdam en 1632. Ses parents, qui étaient juifs, le nommèrent Baruch ; mais plus tard, ayant abandonné le judaïsme, il changea lui-même ce nom en celui de Benoît. Il mourut de consomption à l'âge de quarante-cinq ans. Nous allons exposer sommairement en quoi consiste le panthéisme de Spinosa. Selon lui, il n'y a dans la nature entière qu'*une seule substance :* cette substance unique et infinie est susceptible de deux modifications générales, l'*étendue* et la *pensée,* et ce sont ces deux sortes de modifications qui produisent dans la substance unique toutes les diversités que nous remarquons dans la nature. La substance unique, en tant qu'étendue, est ce que l'on nomme *matière ;* en tant que pensante, elle est ce que l'on nomme *esprit ;* comme matière et comme esprit à la fois, elle ne laisse pas d'être une et identique à elle-même ; elle est *Dieu* ou l'ensemble des choses. L'apparente variété d'esprit et de corps, de pensée et d'étendue, n'empêche pas l'unité de substance, parce que les variétés n'ont lieu que dans les modifications, et non dans la substance même. Toutes ces idées sont exposées, avec l'appareil des formes géométriques, dans l'ouvrage connu sous le nom de l'*Éthique* de Spinosa. Quelle que soit la forme sous laquelle

l'idée fondamentale du panthéisme se produit ; qu'elle se conçoive sous la notion de l'infini, comme chez les védantistes de l'Inde, ou sous celle de l'unité, comme chez les éléates et chez les néoplatoniciens d'Alexandrie ; qu'on l'envisage, avec Scot Érigène et J. Bruno, comme l'unité suprême ; avec Spinosa, comme la substance unique, comme l'infini ; qu'avec les panthéistes de ces derniers temps, on la désigne sous les noms de l'absolu ou de l'identité universelle, de l'idée ou de l'être, ces différentes expressions ne sont guère au fond que des différences nominales. Ce qui constitue fondamentalement tout panthéisme, c'est l'unité et l'identité de la substance, et, comme conséquence de ce principe, la négation de la réalité du multiple, du divers, du fini, qui, dans ce système, n'est pas autre chose qu'une pure apparence.

Voici en peu de mots les principales réfutations que l'on oppose au panthéisme.

Premièrement, *les raisons sur lesquelles il s'appuie n'ont aucun fondement solide :* 1° Quant à l'idée de substance infinie : en effet, l'esprit ne conçoit aucune contradiction à admettre deux sortes d'êtres et de substances, un être existant par lui-même, et une autre espèce d'êtres produits par l'être nécessaire. Il est faux de dire que la substance productrice et la substance produite ne seraient pas distinctes, ayant les mêmes attributs ; car la substance infinie peut contenir sous un mode parfait et infini ce qu'elle communique sous un mode fini. En disant que l'être infini possède dans un degré éminent, et sous un mode infini, les perfections qu'il produit dans les créatures en un degré limité, on ne diminue en rien l'infini : car il n'est pas plus nécessaire, pour qu'il ne manque rien à l'infini, que la substance infinie renferme comme partie intégrante d'elle-même les êtres finis et leurs propriétés, qu'il n'est nécessaire, par exemple, que le modèle renferme comme partie intégrante de lui-même son portrait et la matière qui le compose, ou qu'un homme de génie contienne formellement les petites conceptions d'un esprit étroit. A ce qu'allèguent encore les

panthéistes, savoir, que le fini n'est qu'une privation, une limitation de l'être, qu'il n'est rien de réel par conséquent, on répond que si les limites ne sont rien, les êtres limités sont quelque chose, qu'ils ont une portion de vie et de réalité. 2° Quant à l'idée de l'unité et de l'absolu : car il est de fait que nous distinguons parfaitement les unités particulières de l'unité suprême et absolue. C'est en vain que le panthéisme avance que ce qui est relatif n'a pas de réalité véritable, car d'abord ce défaut ne pourrait venir de ce qu'un rapport suppose deux termes différents ; une telle notion exige évidemment plutôt l'être qu'elle ne l'exclut ; en second lieu, de ce que le relatif ne se conçoit pas sans l'absolu, il ne suit nullement que le relatif n'existe pas : les idées de relatif et d'absolu, comme celles de multiplicité et d'unité, sont irréductibles les unes aux autres, et demeurent essentiellement distinctes.

Qu'on ne dise pas que, les êtres qui composent l'univers ne différant pas entre eux en tant que substance, il s'ensuit qu'il n'y a qu'une seule substance : autant vaudrait dire, par exemple, que parce que les hommes ne diffèrent pas entre eux en tant qu'hommes, c'est-à-dire parce que l'un n'est ni plus ni moins homme qu'un autre, il n'y a qu'un seul homme dans le monde, assertion qui révolte le bon sens.

Secondement, *le panthéisme est opposé au sens intime et au sens commun, et il renferme des contradictions et des absurdités manifestes.* 1° Dans le système panthéiste, nous ne serions que de pures formes de l'être nécessaire, sans existence individuelle à part et réellement distincte. Mais la conscience du *moi*, le sens intime de la personnalité, que chacun trouve en soi, résiste invinciblement à cette supposition. 2° Les panthéistes considèrent le spectacle des variétés du monde comme une illusion de notre esprit ; ils refusent à Dieu une vie propre et le caractère de la personnalité, et ils le confondent avec le monde. Or, on a beau nier la réalité des êtres variés qui composent le monde, et la personnalité d'une cause distincte du monde, le genre humain a toujours cru invinciblement à l'une et à l'autre,

3° Le monde nous paraît être un ouvrage ordonné avec sagesse; nous y reconnaissons un plan, un dessein, qui démontre au simple bon sens l'existence d'une cause intelligente, et cependant le panthéisme ne voit en tout que l'action d'une nécessité aveugle. 4° Les propositions suivantes : le fini n'est que l'infini sous un autre aspect, le fini et l'infini sont identiques, l'infini devient fini, ne sont-elles pas des contradictions palpables ? Comment, en effet, ce qui est sans limites serait-il la même chose que ce qui est toujours essentiellement limité?

Les considérations qui vont suivre feront ressortir jusqu'à l'évidence le caractère de contradiction et d'absurdité qui fait le fond du panthéisme [1]. « S'il y a, dit Bayle dans sa réfutation du spinosisme, quelque chose de certain et d'incontestable dans les connaissances humaines, c'est qu'on ne peut pas affirmer véritablement, d'un même sujet, aux mêmes égards, et en même temps, deux termes qui sont opposés, dire, par exemple: *Pierre se porte bien*, *Pierre est fort malade; il nie cela et il l'affirme*; or, les spinosistes ruinent cette idée et la falsifient de telle sorte, qu'on ne sait plus où ils pourront prendre le caractère de la vérité. » Si le spinosisme était vrai, c'est-à-dire s'il était vrai qu'il n'y eût qu'une seule substance, on serait forcé d'admettre dans un seul et même sujet des attributs qui s'excluent mutuellement, puisqu'il y a dans le monde une infinité de choses que la raison conçoit clairement comme incompatibles en même temps dans un même être. Il serait vrai de dire qu'un sujet unique hait et aime, loue et blâme, désire et repousse en même temps les mêmes choses; qu'il est en même temps heureux et malheureux, gai et triste pour les mêmes causes; qu'il sait et qu'il ignore les mêmes choses; en un mot, il s'ensuivrait une infinité de conséquences contradictoires qu'il est impossible d'énumérer. S'il était vrai que les hommes ne sont que la modification du même être, que l'homme n'est qu'une mo-

[1] *Dictionnaire de Bayle*, art. Spinosa.

dalité de la substance unique, ou Dieu, toutes les phrases qui expriment ce que font les hommes les uns contre les autres n'auraient pas d'autre vrai sens que celui-ci : Dieu, qui est la substance unique, *se hait lui-même ; il se demande des grâces à lui-même et se les refuse ; il se persécute et se calomnie, il s'envoie lui-même à l'échafaud*, etc. A la *contradiction* et à l'*absurdité* se joint encore le *ridicule :* si l'homme n'était qu'un mode et non une substance réelle, les phrases suivantes: l'*homme pense*, l'*homme s'afflige*, etc., signifieraient la *pensée pense*, l'*affliction s'afflige*, etc.

Troisièmement, le *panthéisme est funeste dans ses conséquences*. Car, si tout est Dieu, si tout est enchaîné à une nécessité aveugle, la religion et la morale sont des absurdités : d'abord, parce que là où il n'y a aucune personnalité, aucune individualité, aucune liberté, il est clair qu'il ne peut exister aucun devoir ; en second lieu, parce que, si les hommes sont identiques à Dieu, ils ne peuvent être obligés qu'envers eux-mêmes, ce qui équivaut à ne pas l'être du tout.

Il est presque superflu de faire observer que le système de Spinosa et des autres panthéistes n'est pas autre chose, au fond, qu'un athéisme déguisé. On peut appliquer à Spinosa ce que Cicéron a dit d'Épicure : *Re tollit, oratione relinquit deos* [1].

§ III. *Systèmes divers.*

Hugues de Groot, connu sous le nom de GROTIUS, né à Delft en Hollande, en 1583, célèbre comme philologue et comme jurisconsulte, est l'auteur d'un grand ouvrage sur le droit des gens, *de Jure belli et pacis*, où ce sujet est traité d'une manière philosophique.

Rodolphe CUDWORTH, né en 1671, dans le comté de Somerset, a fait preuve d'une grande érudition dans son livre intitulé : *Le Vrai système intellectuel de l'univers*. On sait

[1] *De naturâ Deorum*, I. XLIV.

qu'il explique l'union de l'âme et du corps par le *médiateur plastique,* agent intermédiaire qui n'est ni esprit ni corps, mais qui tient de l'un et de l'autre (Voy. *Psychologie*, p. 178). La *nature plastique* qui, selon Cudworth, organise les corps, sous la direction de l'Être suprême, n'est pas autre chose que l'âme du monde, telle que l'entendait Platon.

Tout le monde sait avec quel heureux succès *Isaac* NEWTON, né en 1642, dans le comté de Lincoln, a fait l'application de la méthode expérimentale à l'étude des sciences, et quels sont les grands travaux qui ont immortalisé son nom. Newton s'est peu occupé d'études philosophiques proprement dites ; cependant on cite de lui quelques vues métaphysiques, comme celle-ci, par exemple, que « l'espace infini est, pour ainsi dire, le *sensorium* de l'être qui est présent partout. » Newton ne séparait pas de l'idée de Dieu celle de la providence et des causes finales. Il dit expressément dans le scolie qui termine ses *Principes* : « Deus « sine dominio, providentiâ et causis finalibus, nihil est « aliud quam fatum et natura [1]. »

Samuel CLARKE, ministre de l'Église anglicane, et l'un des philosophes les plus distingués de l'Angleterre, naquit à Norwich en 1675. Il est surtout remarquable comme défenseur des saines doctrines contre le matérialisme et l'athéisme, qui se propageaient alors dans son pays. Son ouvrage le plus connu se compose de traités *de l'Existence et des attributs de Dieu, des Devoirs de la religion naturelle, et de la Vérité de la religion chrétienne* ; traités qui sont le précis de seize sermons prononcés à Londres par l'auteur. Il y expose, avec une grande puissance de raisonnement, les *arguments métaphysiques* de l'existence de Dieu. Dans son traité de la *Religion naturelle* [2], il avance l'opinion singulière que la moralité de nos actions repose sur ce principe : que, dans les différentes relations que les

[1] *Philosophiæ naturalis principia mathematica,* lib. III, Scholium generale.

[2] Chapitre III.

choses ont entre elles, nécessairement et éternellement, il est convenable, et dans l'ordre de la raison, que les créatures agissent d'une manière plutôt que d'une autre ; opinion inadmissible, parce que les principes de la morale reposent sur des conceptions rationnelles, dont la valeur est indépendante de cette harmonie universelle invoquée par Clarke. Il y ajoute que les êtres raisonnables sont obligés d'observer ces devoirs éternels de la morale, même indépendamment de la volonté positive de Dieu. Mais ce qu'il y a de plus spécialement à remarquer dans la philosophie de Clarke, c'est l'argument célèbre qui est resté attaché à son nom, argument par lequel il conclût Dieu des idées de *temps* et d'*espace*. On peut le résumer à peu près ainsi : Nous concevons un espace sans bornes, ainsi qu'une durée sans commencement ni fin. Or, ni la durée ni l'espace ne sont des substances, mais bien des propriétés, des attributs, et toute propriété appartient à un sujet. Il y a donc un être réel, nécessaire et infini, qui est le *substratum* ou le fondement de la durée et de l'espace nécessaires et infinis. Cet être, c'est Dieu [1]. Cette théorie de Clarke donna lieu à une controverse entre Leibnitz et lui ; mais leur correspondance est restée incomplète par la mort de Leibnitz, qui survint dans le cours du débat.

Il ne faut pas omettre dans la philosophie de cette époque *Blaise* PASCAL, *Daniel* HUET, évêque d'Avranches, qui insistèrent spécialement sur la faiblesse de la raison humaine, de manière à faire mieux ressortir la nécessité de la foi. La foi seule, dit Huet, est placée hors des atteintes du scepticisme, parce qu'elle ne vient pas de la raison humaine, mais d'une action surnaturelle de Dieu. On conçoit que ce système soit sujet à de graves difficultés : il faut remarquer toutefois que Pascal ne va pas aussi loin que Huet. L'ouvrage où Huet se prononce le plus fortement à cet égard est son *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, ouvrage qui ne parut qu'après la mort de l'auteur.

[1] *Démonstration de l'existence et des attributs de Dieu*, ch. IV et V.

Le P. *Claude* BUFFIER, né en Pologne, de parents français, en 1661, vint habiter la France avec ses parents, étant tout jeune encore. Lorsqu'il fut en âge, il se fit jésuite, et se fixa à Paris, où il mourut en 1737, au collége de la société. Le P. Buffier, dans son *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements*, a devancé la philosophie de l'école écossaise, en donnant pour base à la connaissance humaine, avec la *conscience* ou le sens intime, les *principes du sens commun* [1], parmi lesquels il comprend la croyance à l'existence des corps ; et par la manière dont il conçoit la *nature des idées*, qui « ne sont, dit-il, que de pures modifications de notre âme en tant qu'elle pense [2]. » (Voy. *Logique* p. 200, et *Psychologie*, p. 56.) Th, Reid le reconnaît expressément, au sujet des vérités premières ou principes du sens commun [3].

Léonard EULER, né à Bâle en 1707, est surtout célèbre comme géomètre et comme physicien. Un de ses ouvrages appartient à l'histoire de la philosophie : c'est celui qui est connu sous le titre de *Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujets de physique et de philosophie*. On remarquera dans cet ouvrage, au point de vue philosophique, les objections d'Euler contre le système de l'*harmonie préétablie* de Leibnitz sur l'union de l'âme et du corps, et ses propres explications dans le sens du système de l'*influx physique* (Voy. *Psychologie*, p. 176).

PHILOSOPHES SPÉCIALEMENT MORALISTES.

L'époque que nous examinons vit paraître en Angleterre une suite de travaux philosophiques conçus dans le but de raffermir les fondements de la morale, qui avaient été ébranlés par les doctrines subversives de Hobbes, et de la reconstituer sur une base différente de celle de l'*intérêt*. *Richard* CUMBERLAND, évêque anglican, né en 1632, s'efforça

[1] Ire part., ch. V.
[2] Ire part., ch. XVI et IIIe, ch. VIII.
[3] *Essais...*, VI, ch. VII.

de faire dériver par le raisonnement tous nos devoirs d'un sentiment de *bienveillance morale* envers tous les hommes et envers Dieu. Le comte de SHAFFESBURY, né à Londres en 1671, assigna pour caractère distinctif de la vertu la *prédominance des affections sociales* sur les *penchants personnels* ; or, de l'exercice des *actes désintéressés*, il résulte une *satisfaction intérieure* qui, suivant lui, se rapporte à une disposition intime de l'âme, qui est comme un instinct spécial, auquel il donne le nom de *sens moral*. C'est Shaffesbury qui a introduit cette dénomination dans la philosophie ; mais c'est principalement Hutcheson qui a développé la théorie qui y répond. — *François* HUTCHESON, né en Irlande en 1694, fut nommé en 1729 à la chaire de philosophie morale dans l'université de Glascow. Pour lui, il n'y a de bonté morale que dans les *penchants bienveillants*, et dans les *actions désintéressées* qui en dérivent. Cette bonté morale est indépendante de l'utilité, du plaisir, de la raison spéculative et de la volonté divine. Elle se détermine par une sorte de sentiment instinctif, appelé *sens moral*, dont la destination est de faire le discernement entre les affections intéressées et les affections désintéressées. Le système du sens moral eut pour défenseurs *Henri* HOME, autrement lord *Kames*, et *Adam* FERGUSON, qui y ajouta que la vertu est un *effort soutenu*, par lequel se développe en nous la perfection de l'âme. — Le plus célèbre philosophe de l'école moraliste dont il est question fut ADAM SMITH, né à Kirkaldy, en Écosse, en 1723. Après avoir occupé pendant quelques années la chaire de philosophie morale dans l'université de Glascow, il publia une partie de son enseignement sous le titre de *Théorie des sentiments moraux*. L'auteur y donne pour principe à la morale la *sympathie*, c'est-à-dire cette tendance naturelle qui nous porte à nous mettre en harmonie d'impressions avec nos semblables, et généralement avec tous les êtres sensibles. Dans ce système, tous les préceptes obligatoires se résument en cette formule : « Agis de telle manière que tes semblables puissent sympathiser avec toi. » Adam Smith cherche à déduire de sa

théorie l'explication de toutes les notions de la morale. Toute action, dit-il, s'apprécie par le sentiment qui l'a inspirée : en conséquence, suivant que celui qui est témoin d'une action sympathise ou ne sympathise pas avec le sentiment d'où cette action dérive, il la juge bonne ou mauvaise : de là, l'idée du bien et du mal. (Voy., dans la *Morale*, l'appréciation des systèmes de la *sympathie* et du *sens moral*, p. 400.)

Tandis que les défenseurs de la doctrine du sens moral ou de la sympathie s'efforçaient de fonder les principes de la morale sur certains instincts de notre nature, d'autres philosophes lui cherchaient une base plus solide en la faisant reposer sur la *raison*. On fait à la morale du *sentiment* le juste reproche de ne pouvoir rien offrir d'invariable, rien d'universel, rien de nécessaire ou d'absolu : ces caractères ne peuvent appartenir qu'à une morale fondée sur les principes immuables de l'éternelle raison. *Richard* PRICE, né en 1723, posa nettement la distinction fondamentale de la *sensibilité* et de l'*intelligence*, ainsi que des deux ordres de faits et de vérités qui en dérivent, savoir, les phénomènes ensibles, essentiellement variables, et les principes immuables de la raison : c'est à ces derniers qu'appartiennent les lois de la morale. *Reid*, *Dugald Stewart* et *Kant*, dont on parlera ci-après, donnèrent à la *morale* un *fondement rationnel*, en la faisant reposer sur ce qui est *bien en soi*. — *William* WOLLASTON, né dans le comté de Stafford en 1659, pose en principe que toute action qui exprime une proposition vraie est une bonne action. Pour lui, le *bien* et le *mal* s'identifient avec le *vrai* et le *faux*. Par exemple, l'assassin de Cicéron commit une action contraire à la vérité, mauvaise par conséquent, parce qu'il agit comme s'il n'eût pas été vrai que Cicéron était son bienfaiteur. Le tort de cette théorie de Wollaston est d'identifier deux ordres de notions qui peuvent bien coïncider sans doute, mais qui n'en demeurent pas moins réellement distincts.

MYSTIQUES.

On remarque aux dix-septième et dix-huitième siècles quelques philosophes *mystiques*, appelés aussi *théosophes*, peu célèbres d'ailleurs pour la plupart : *Jean-Baptiste* VAN HELMONT, de Bruxelles, qui prétendit découvrir, par l'intuition immédiate de la Divinité, l'*archæum* ou principe interne de tous les phénomènes de la nature ; *François-Mercure* VAN HELMONT, son fils, dont le rêve était de vouloir fondre ensemble ce qu'il trouvait de plus pur dans le platonisme, la cabale et le christianisme ; *Jean* PORDAGE, médecin anglais, qui essaya de réduire en système les idées extravagantes du cordonnier allemand *Jacob* BŒHM, visionnaire enthousiaste et exalté ; *Pierre* POIRET, de Metz, auteur de plusieurs ouvrages mystiques, principalement d'un mysticisme pratique, et qui donna une édition de quelques-uns des livres de la célèbre madame Guyon. — *Emmanuel* SWEDENBORG, né en Suède en 1629, se fit d'abord une réputation comme physicien et comme mathématicien, puis il se crut tout à coup inspiré, et appelé à remplir l'office de médiateur entre ce monde et le monde des esprits, avec lesquels il s'entretenait sans cesse. Le résultat de ces entretiens fut la publication de plusieurs écrits où aux plus étonnantes bizarreries et aux plus grandes erreurs se trouvent associées des pensées d'une singulière énergie. — SAINT-MARTIN, dit *le Philosophe inconnu*, naquit à Amboise en 1743, et mourut en 1804, après avoir vécu dans la plus profonde obscurité, toujours livré à ses méditations théosophiques. Son principal ouvrage a pour titre : *des Erreurs et de la Vérité, ou les hommes rappelés au principe universel de la science*. Or, la *science*, selon lui, c'est la *révélation naturelle*. Cette révélation naturelle consiste dans la connaissance de soi-même. Pour ne pas se tromper sur l'existence et l'harmonie des êtres qui composent l'univers, il suffit à l'homme de se connaître lui-même, parce que l'homme, par son corps, est en rapport nécessaire avec ce qui est visible, et que, par son âme, il

est le type de ce qui est invisible. D'où il suit que tout se voit dans l'homme, l'univers entier et Dieu lui-même. Toutefois l'homme, image de Dieu, est dégénéré ; mais la vertu, l'étude et la bonne volonté pourront corriger ces altérations faites à l'image de la Divinité. Saint-Martin a traduit en français plusieurs écrits de Jacob Bœhm.

On distingue dans le même temps une variété particulière de mysticisme, connue sous le nom de *quiétisme*, dont le principal représentant, au dix-septième siècle, fut le prêtre espagnol *Molinos*. Suivant lui, la souveraine perfection consiste à s'absorber en Dieu de telle manière qu'il ne peut plus y avoir de péché pour les âmes ainsi unies à Dieu. On comprend quelles doivent être les conséquences pratiques d'une telle doctrine. On sait que Fénelon s'est rencontré avec Molinos en quelques points, mais il repoussait avec horreur tout ce qui pouvait mener à des conséquences immorales [1].

SCEPTIQUES.

Le *scepticisme*, qui avait reparu dans la philosophie à l'époque de Montaigne et de ses imitateurs, fut continué par *François* SANCHEZ, médecin portugais, né en 1562, auteur d'un livre intitulé : *Tractatus de multum nobili et primâ universali scientiâ, quod nihil scitur ; François de la* MOTHE LE VAYER, né à Paris en 1588, précepteur du duc d'Orléans, frère de Louis XIV, auteur de plusieurs écrits, où il renversa les fondements de la certitude humaine, tout en prétendant, lorsqu'on l'accusait d'impiété, qu'en poussant la raison au doute, il n'avait fait que raffermir la foi divine ; *Samuel* SORBIÈRE, né en 1615, traducteur de Sextus Empiricus et des écrits politiques de Hobbes. — Vers le même temps parut un sceptique célèbre, *Pierre* BAYLE, né à Carlat, petite ville du comté de Foix, en 1647. Après avoir abjuré le calvinisme, dans lequel il était né, il y retourna

[1] Voy. *Lettre de Fénelon au duc de Beauvilliers*, 1er septembre 1697.

peu de temps après ; et, s'étant vu forcé de quitter la France, par suite d'un édit du roi contre les relaps, il habita successivement la Suisse et la Hollande, où il mourut en 1706. Son ouvrage le plus connu est son *Dictionnaire historique et critique.* Dans cet ouvrage, Bayle expose les raisons pour et contre toutes les opinions, mais de manière qu'il insiste beaucoup plus sur les raisonnements à l'appui de l'erreur que sur ceux qui sont en faveur de la vérité. Lorsqu'il conclut, c'est le plus souvent en faveur de la mauvaise cause, ou au moins du doute, que tournent ses conclusions. Il s'est peint lui-même dans une lettre au P. Tournemine : « Je ne suis, dit-il, que Jupiter assemble-nues ; mon talent est de former des doutes, mais ce ne sont pour moi que des doutes. »

David Hume, né à Édimbourg en 1711, peut être considéré comme le sceptique le plus prononcé des temps modernes. Sa vie ne présente aucune particularité remarquable. Il mourut en 1776. Son scepticisme s'étend à tous les points de la connaissance humaine. Il attaque à la fois les idées fondamentales du monde physique et du monde moral, ainsi que de l'ensemble des choses, savoir : les idées de *cause*, de *liberté* et de *Dieu*. S'appuyant sur la théorie empirique de Locke, il soutient que, l'expérience ne nous révélant que des rapports de succession ou de simultanéité, toute affirmation de *cause* s'étend au delà de ce que nous constatons réellement, parce que tout effet est un événement séparé de ce que l'on appelle sa cause : par exemple, le mouvement que prend une bille que rencontre une autre bille est un fait complétement détaché du mouvement de cette autre bille. Dès lors, il n'y a plus de raison de croire à l'existence des corps, car nous n'y croyons que parce que nous les regardons comme les causes de nos sensations. Pour ce qui est de la notion de *liberté*, tout ce que l'on peut dire, selon lui, c'est que nous sentons bien que nous voulons, mais non que nous voulons librement. La philosophie empirique nous mène à l'idée de *Dieu* par voie d'induction, en remontant de l'effet ou de l'univers à la cause suprême,

qui est Dieu : or nous venons de voir que, pour Hume, il n'existe pas de cause, de sorte que pour lui l'existence même de Dieu est problématique. — Hume prétend avoir trouvé un côté faible jusque dans les premiers principes des *mathématiques*. Toute idée simple, selon lui, est la copie d'une impression précédente ; par conséquent elle ne peut aller au delà de son modèle. « Or, dit-il, personne n'a vu, personne n'a jamais touché une ligne tellement droite qu'elle ne pût en couper une autre, également droite, en deux ou plusieurs points ; donc il n'y a point d'idée d'une ligne semblable. » Comme s'il oubliait que, par l'abstraction, la *raison* humaine a la puissance de concevoir, à l'occasion des formes confuses et imparfaites que nous saisissons par les sens, les formes rigoureuses de la ligne, de la surface et du solide mathématiques. Il trouve par la même raison que les idées essentielles à la géométrie, telles que les idées d'égalité, de carré, de cube, etc., sont loin d'être parfaitement exactes, et que les définitions détruisent les preuves. Il dit, en propres termes, que la démonstration mathématique est une corde de sable. Hume fait d'abord une exception en faveur de la *morale* ; il admet l'existence d'un sens intérieur qui distingue le bien et le mal moral, et reconnaît dans l'homme un sentiment de bienveillance désintéressée ; mais il retourne bientôt à ses instincts sceptiques, et finit par déclarer que tout est énigme et mystère, et que le doute, l'incertitude, l'irrésolution, sont les seuls fruits de nos plus exactes recherches. Le scepticisme désespérant de Hume provoqua une réaction philosophique, qui se fit particulièrement sentir dans les travaux de Th. Reid, en Écosse, et même dans ceux de Kant, en Allemagne. Les principaux ouvrages philosophiques de Hume sont un *Traité de la nature humaine* ; des *Essais philosophiques sur l'entendement humain*, ouvrage qui, pour le fond, n'est guère autre chose que le précédent abrégé et simplifié ; des *Essais moraux et politiques*. Il est connu aussi comme l'auteur d'une *Histoire d'Angleterre*.

§ IV. *Philosophie en France au dix-huitième siècle.*

Condillac, dont on a déjà parlé, appartient au dix-huitième siècle. L'*école sensualiste* de ce siècle se rattache principalement à lui, et lui-même relève de Locke. Il n'avait pas déduit les conséquences matérialistes que recèle sa théorie, et cette réserve dut contribuer à augmenter le nombre de ses partisans. Helvétius, d'Holbach, la Mettrie, etc., poussèrent le sensualisme jusqu'au *matérialisme* et à l'*athéisme*. HELVÉTIUS, né à Paris en 1715, appliqua le sensualisme à la morale, dans son livre *De l'Esprit*. S'il n'y a rien dans l'intelligence qui n'y soit venu par les sens, il ne peut y avoir de bien ou de mal que le plaisir ou la peine, et la morale se convertit ainsi en un *calcul d'intérêt*. Il n'y a, selon lui, d'autre différence, entre l'homme et les animaux, que celle qui résulte de leur organisation physique. Selon l'auteur du *Système de la nature*, que l'on croit être le baron D'HOLBACH, né dans le Palatinat, mort en France en 1789, il n'y a dans l'univers que de la matière et du mouvement, et la force motrice, en se développant, produit la sensibilité, qui n'est qu'un effet de l'organisation ; penser n'est pas autre chose que sentir. Le médecin LA METTRIE, de Saint-Malo, prétendit expliquer l'âme comme un pur mécanisme. Sa valeur philosophique peut s'apprécier par le seul titre de ses principaux livres : L'*Homme machine*, l'*Homme plante*, l'*Histoire naturelle de l'âme*. « Les hommes qu'on appelait, à cette époque, en France, les *philosophes*, a dit Tennemann [1], s'efforçaient de faire prévaloir la liberté de penser ; mais, dominés par des dispositions étroites et frivoles, ils ne mirent en crédit que des doctrines sans aucune valeur » ; pensée que l'on rendrait tout à fait exacte, en faisant remarquer que ces philosophes s'efforçaient moins de faire prévaloir une liberté légitime de penser que de renverser toute autorité religieuse. VOL-

[1] *Manuel de l'hist. de la philos.*, t. II, p. 207.

TAIRE n'a laissé aucun traité de philosophie proprement dite. Il en est de même des encyclopédistes DIDEROT et le mathématicien D'ALEMBERT. On remarquera cependant, au point de vue philosophique, le *Contrat social* de J.-J. ROUSSEAU, ouvrage paradoxal, dans lequel le principe de la souveraineté du peuple est poussé jusqu'aux dernières limites. Cet ouvrage exerça une grande influence sur les idées à l'époque de la Révolution française. — MONTESQUIEU, né en 1689, d'une famille noble, près de Bordeaux, doué d'un véritable esprit philosophique, sans être toutefois irréprochable, surtout en ce qui concerne la religion, s'est rendu illustre par ses vues profondes sur la législation, dans son livre de l'*Esprit des lois*, ouvrage qui n'est pas exempt néanmoins de paradoxes ni d'inexactitudes. A sa suite, on s'occupa beaucoup, en France, de théories politiques et législatives : nous citerons, entre autres, l'abbé de MABLY, frère de Condillac ; et dans l'école des *Économistes*, QUESNAY et MIRABEAU, le père du célèbre orateur. — A l'école empirique française de ce siècle se joint encore *Charles* BONNET, de Genève, célèbre aussi comme naturaliste. On distingue parmi ses écrits un *Essai de psychologie* et la *Palingénésie philosophique*, ou idées sur l'état passé et l'état futur des êtres vivants. Suivant ce philosophe, tous les faits intellectuels de notre âme dérivent originairement de la sensation, et se rattachent aux mouvements de certaines fibres nerveuses. L'analogie d'organisation entre l'homme et les animaux lui fait conclure qu'il y a quelque affinité entre l'âme humaine et celle des animaux, et qu'il existe vraisemblablement aussi pour cette dernière une vie future, proportionnée toutefois à sa condition naturelle. Malgré la singularité de quelques-unes de ses opinions, Charles Bonnet mérite d'être remarqué pour son attachement au christianisme à une époque où dominait une philosophie antichrétienne. — Le marquis de SAINT-LAMBERT, mort en 1803, disciple et continuateur d'Helvétius, publia sur la fin de sa vie un *Catéchisme universel*, dans lequel il applique aux diverses circonstances de la vie humaine les principes de

la morale sensualiste posés par Helvétius. Il y définit l'homme : une masse organisée et sensible, qui reçoit de l'esprit de tout ce qui l'environne et de ses besoins.

§ V. *École écossaise.*

Les études morales qui se produisirent en Écosse durant le cours du dix-huitième siècle, dans le but honorable de résister au progrès de la morale de l'intérêt, doivent être comprises sans doute dans l'école philosophique de l'Écosse ; *Hutcheson, Ferguson, Adam Smith*, etc., appartiennent sans doute à l'école écossaise et ce sont eux qui commencèrent la *réaction* contre l'école sensualiste d'Angleterre. Cependant le nom d'*école écossaise*, dans son acception la plus célèbre, s'emploie le plus souvent pour désigner l'espèce de révolution philosophique dont Reid fut le principal auteur. *Thomas* REID naquit en 1710, à Strachan, paroisse située à quelque distance d'Aberdeen, et où son père était ministre. Il succéda à Adam Smith, en 1763, dans la chaire de philosophie morale, à l'université de Glascow, et continua ses leçons jusqu'en 1780. Il mourut en 1796. La première publication de Reid parut sous le titre de *Recherches sur l'entendement humain, d'après les principes du sens commun.* Cet ouvrage, dont l'objet principal était la réfutation du scepticisme de Hume, n'était en quelque sorte que l'introduction de ceux qu'il publia depuis, savoir : les *Essais snr les facultés intellectuelles de l'homme* et les *Essais sur les facultés actives de l'homme.* Ces deux traités sont réunis, dans la traduction de Jouffroy, sous le titre commun d'*Essais sur les facultés de l'esprit humain.*

« La connaissance humaine peut se ramener à deux chefs généraux, dit Reid [1], selon qu'elle a pour objet la matière ou l'esprit, les choses corporelles ou les choses incorporelles. » Par conséquent, toutes les sciences peuvent se rapporter à deux grandes branches : la science des corps et la science des esprits. Or, tandis que les sciences

[1] *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme,* Préface.

physiques nous offrent une masse de connaissances acquises, sur la certitude desquelles il ne s'élève aucun doute, la science de l'esprit, après tant d'efforts de si grands génies, durant tant de siècles, n'a encore obtenu aucun résultat positif et certain. Quelle peut être la cause de cette différence ? La principale, suivant Reid, c'est que la méthode des *hypothèses* et des *fausses analogies*, suivie par les anciens, et à laquelle, depuis Bacon, on a renoncé dans les sciences physiques, continue à régner dans la philosophie[1]. Puis, après avoir indiqué quelles sont les difficultés qui s'opposent à l'étude de l'esprit, appliquant immédiatement la méthode d'observation aux opérations de l'âme et aux facultés qui les produisent, il range les facultés en deux classes : les *facultés intellectuelles* et les *facultés actives*, les unes se rapportant à l'intelligence, les autres à la volonté, mais s'exerçant simultanément ; et il les étudie successivement avec une rare sagacité.

Une des causes principales qui ont fait aboutir la philosophie des grands maîtres au scepticisme, c'est d'avoir voulu prouver certaines vérités qui, pour avoir quelquefois besoin d'explication, n'en sont pas moins évidentes par elles-mêmes, et n'admettent pas de démonstration. Ces vérités, évidentes par elles-mêmes, se nomment premiers principes, principes du sens commun, faits primitifs, notions communes, axiomes. Reid essaie de déterminer un certain nombre de jugements qui sont le produit du *sens commun.* Il en distingue de deux sortes, suivant qu'ils se rapportent à des vérités contingentes ou à des vérités nécessaires. Voici quelques-uns de ceux qu'il a formulés sur les *vérités contingentes :* — Tout ce qui nous est attesté par la conscience ou le sens intime existe réellement ; les pensées dont j'ai la conscience sont les pensées d'un être que j'appelle *moi ;* les choses que la mémoire me rappelle distinctement sont réellement arrivées ; les objets que nous percevons par le ministère des sens existent réellement, et sont tels que

[1] *Essai* Ier, ch. III et IV.

nous les percevons, etc. Pour ce qui est des principes du sens commun relatifs aux *vérités nécessaires,* il les divise en plusieurs classes : axiomes grammaticaux, logiques, mathématiques, esthétiques, moraux, métaphysiques. Parmi ces derniers, il insiste sur les trois suivants, qui avaient été attaqués par Hume : 1° les qualités sensibles qui sont l'objet de nos perceptions ont un sujet que nous appelons corps, et les pensées dont nous avons la conscience ont un sujet que nous appelons esprit ; 2° tout ce qui commence à exister est produit par une cause ; 3° les marques évidentes de l'intelligence et du dessein dans l'effet prouvent un dessein et une intelligence dans la cause [1].

Un des points les plus importants de la philosophie de Reid, point par lequel il a marqué sa place dans l'histoire de l'esprit humain, ainsi que par son appel au sens commun, c'est sa théorie sur la *perception des objets extérieurs* (voy. *Psychologie,* p. 56), à laquelle se rattache la manière dont il conçoit la *nature des idées.* Avant lui, la plupart des philosophes se représentaient les idées comme *quelque chose d'intermédiaire* entre l'esprit qui connait et les objets qui sont connus. Dans cette hypothèse, il était nécessaire de démontrer l'existence extérieure du monde matériel. Reid fait remarquer que cette opinion philosophique est contraire au sentiment universel des hommes, qui sont intimement persuadés que les corps eux-mêmes sont les objets immédiats de la perception, et non leur idée seulement. Il distingue dans la perception extérieure : 1° une notion de l'objet perçu ; 2° une conviction irrésistible et immédiate de son existence actuelle. Cette croyance immédiate, ferme et irrésistible, est un fait primitif inhérent à notre nature, et qui ne se démontre par aucun autre. « La nature de notre faculté perceptive nous détermine à admettre l'existence de ce que nous percevons distinctement comme un principe dont nous pouvons déduire d'autres vérités, mais qui n'est déduit lui-même d'aucune vérité su-

[1] *Essai* IV, ch. IV, V et VI.

périeure [1]. » Nous avons vu, à l'article du P. Buffier et à celui d'Arnauld, que Reid a été devancé en plusieurs parties de ses théories.

Dans ses *Essais sur les facultés actives de l'homme*, après avoir déterminé la notion de *puissance active* en général, puis d'activité volontaire ou *volonté*, il explique la nature et les diverses sortes de *principes d'action*, dont les plus importants sont les principes *rationnels*, sans lesquels l'homme ne serait pas un agent moral. En conséquence de ces explications, il affirme la *liberté* des agents moraux, et expose les *premiers principes de la morale*.

Quoique le docteur Reid ne soit pas le premier qui ait conçu l'idée de transporter la méthode inductive dans l'étude des facultés de l'esprit humain, au moins est-il le premier qui en ait fait, sur ces matières, une application suivie avec un succès réel et généralement reconnu. La philosophie écossaise ne se trouve pas tout entière dans Th. Reid, sans doute, mais « c'est lui qui le premier, en Écosse, a présenté dans ses leçons et dans ses ouvrages un corps de doctrines psychologiques assez originales pour qu'on pût les considérer comme nouvelles, assez complètes pour que ses disciples n'eussent plus qu'à les modifier et à les développer sur certains points [2]. »

DUGALD STEWART, né à Edimbourg en 1753, mort en 1828, est, après Th. Reid, le plus illustre représentant de l'école écossaise. Il changea peu, pour le fond, aux doctrines du chef de l'école, mais il combla une partie des lacunes qui s'y faisaient sentir. Il donna une plus grande importance à l'association des idées, et sa théorie morale est plus développée et plus complète. Il la résume ainsi : « Le bonheur et en même temps la perfection de notre nature consistent à faire notre devoir, en nous inquiétant aussi peu de l'événement que la faiblesse humaine nous le permet [3]. » Ses ouvrages les plus connus sont ses *Élé-*

[1] *Essai* II, ch. v.
[2] *Philosophie écossaise*, par V. Cousin, IXe leçon.
[3] *Esquisses de philos. mor.*, § 442.

ments de la philosophie de l'esprit humain, ses *Esquisses de philosophie morale* et sa *Philosophie des facultés actives et morales de l'homme*, ouvrage qui doit être considéré comme le développement de la partie morale de ses Esquisses, ainsi qu'il le dit lui-même dans sa préface. Les doctrines de Reid et de Dugald Stewart, introduites en France par les leçons de M. *Royer-Collard*, de 1811 à 1813, y ont exercé depuis une grande influence dans l'enseignement.

Antérieurement aux travaux de l'école écossaise, on avait mêlé et subordonné, dans la science de l'esprit, l'étude des phénomènes qui tombent dans le domaine de l'*observation*, aux questions *métaphysiques*, qui ne peuvent se résoudre que par la raison. Mais, par une réaction exagérée, les Écossais, Stewart surtout, au lieu de se contenter de maintenir la distinction des deux ordres de questions, eurent le tort de prétendre que la science de l'esprit doit se borner aux questions de fait et bannir les questions métaphysiques, comme étant à peu près insolubles. C'est cette omission principalement, jointe au peu d'importance qu'ils donnent à la logique, qui rend incomplète et insuffisante la philosophie des Écossais.

Il faut remarquer toutefois qu'en fait cette omission n'est pas absolue dans leurs écrits. Ainsi Dugald Stewart lui-même n'a pas cru pouvoir se dispenser de donner une doctrine de *théodicée* et de religion naturelle pour corollaire à la science de l'esprit. En général, la philosophie de l'école écossaise se distingue par la modération et par la justesse des idées, mais elle manque un peu de profondeur.

Quelques noms méritent encore d'être cités : Jacques BEATTIE, poëte et philosophe, qui écrivit principalement pour combattre le *Traité de la nature humaine* de Hume ; Jacques OSWALD, qui insiste particulièrement sur la nécessité de prendre pour règle de la certitude humaine les principes du sens commun ; et Thomas BROWN, professeur adjoint de Dugald Stewart, à l'université d'Édimbourg, et auteur de *Leçons sur la philosophie de l'esprit humain*.

§ VI. — *École allemande.*

Dans la seconde moitié du siècle dernier, le sensualisme, qui dominait alors dans une grande partie de l'Europe, avait fait peu à peu déchoir le leibnitzianisme en Allemagne. En même temps la philosophie sceptique de Hume avait ébranlé tous les fondements de la certitude. Ce fut alors qu'on vit paraître en Allemagne un système d'*idéalisme critique* destiné, dans la pensée de son auteur, à reconstituer la connaissance humaine sur de nouvelles bases.

Emmanuel KANT naquit à Kœnigsberg, en 1724. Sa vie n'offre aucune particularité qui soit digne de remarque : après avoir exercé longtemps les fonctions de professeur dans sa ville natale, il y mourut en 1804. La philosophie du dix-huitième siècle avait tout ramené à l'observation et à l'expérience, et montrait presque partout un caractère exclusif d'empirisme. Kant entreprit de rétablir dans leur véritable degré d'importance les notions fondamentales qui existent *à priori* dans la raison humaine. Pour mettre la vérité philosophiqne à l'abri des attaques du scepticisme de Hume, il cherche à lui assigner une position moyenne entre le dogmatisme exagéré des anciennes écoles et l'empirisme de l'école de Locke [1].

Avant de fonder une philosophie dogmatique quelconque, il faut nécessairement faire la *critique* des sources diverses de la connaissance ; car, si le principe de la connaissance était incertain, toute la série des connaissances qui en dérivent serait incertaine aussi. C'est de là qu'est venu le nom de *Criticisme* donné à la philosophie de Kant. Kant oppose l'état des mathématiques, de la logique et de la haute physique, à celui de la métaphysique, et propose d'appliquer à celle-ci le principe auquel les autres ont dû leurs progrès, c'est-à-dire d'*analyser la raison*, abstraction faite de toute application dans l'ordre des faits. Il distingue dans les éléments de la pensée humaine, le *subjectif*,

[1] V. Cousin, *Leçons sur la philosophie de Kant.*

ou ce qui vient du sujet pensant, et l'*objectif*, ou ce qui vient de l'extérieur ; par exemple, dans cette proposition : Il faut une cause à l'univers ; *il faut une cause* est la partie subjective, l'*univers* est la partie objective de la connaissance ; et il fait remarquer que l'objectif ne nous est connu que par le subjectif, c'est-à-dire par une modification quelconque du sujet pensant. Toutes nos connaissances, selon lui, présupposent bien l'expérience, mais l'expérience ne suffit pas à les expliquer toutes : il y a en nous des connaissances *empiriques* ou *à posteriori*, et des connaissances *rationnelles* ou *à priori*. Les *connaissances à priori* se distinguent de deux sortes : les unes *où se mêle un élément donné par l'observation*, sans qu'elles en dérivent cependant, par exemple, dans ce principe : Tout changement a nécessairement une cause, où la notion de changement est empruntée à l'expérience ; les autres, comme les axiomes mathématiques, sont *absolument indépendantes de toute expérience*. Kant appelle ces dernières des connaissances *pures à priori*. Ces principes se reconnaissent à leur caractère d'*universalité* et de *nécessité*. La faculté à laquelle se rapportent les *principes purs à priori* est la *raison pure*, et l'étude approfondie de cette faculté est appelée par Kant la *Critique de la raison pure :* c'est le titre de son plus célèbre ouvrage.

Toute la connaissance humaine dérive, selon Kant, de deux facultés fondamentales : la *sensibilité* et l'*entendement*. — On signale avec raison dans cette métaphysique du philosophe allemand, l'omission de l'activité volontaire et libre, dont l'intervention est si puissante dans la pensée humaine, et dont il ne parle que dans sa morale. — Kant se propose d'étudier la sensibilité et l'entendement uniquement dans les éléments de *raison pure* qu'ils peuvent contenir, c'est-à-dire au point de vue transcendental : c'est une *esthétique transcendentale* et une *logique transcendentale*. Les *sensations* sont l'élément *matériel* de la *sensibilité, le temps et l'espace* en sont l'élément *formel*, c'est-à-dire les *formes* ou les lois ; car il nous est impossible de

nous représenter les objets sensibles autrement que dans l'espace et dans le temps.

La fonction de l'*entendement* est de ramener à l'unité les représentations diverses et isolées fournies par la sensibilité, et ainsi c'est *l'unité* qui est la *forme générale* de l'entendement. Toutes les opérations de l'entendement viennent se résoudre dans des *jugements,* et il y a deux sortes de jugements, les jugements *analytiques* et les jugements *synthétiques :* or tout jugement peut s'envisager sous quatre points de vue: 1° la *quantité* ou l'extension du sujet*;* 2° la *qualité* ou l'extension de l'attribut par rapport au sujet; 3° la *relation* ou la nature du rapport qui relie l'un à l'autre; 4° la *modalité* ou la manière dont ce rapport nous apparaît, c'est-à-dire le rapport entre le jugement et le sujet pensant. Chacun de ces points de vue donne lieu à trois sortes de jugements, ce qui fait douze *formes* de jugements; et comme ces jugements ne peuvent se former sans l'application des *concepts purs* ou catégories, il en résulte que les *catégories* sont aussi au nombre de douze. Par exemple, en appliquant la forme de la *quantité* dans le *temps* ou dans l'*espace*, l'esprit conçoit les catégories d'*unité,* de *pluralité*, de *totalité*, d'où résultent des jugements *universels*, *particuliers*, *individuels.* On a fait à la liste des catégories de Kant le reproche de contenir plusieurs éléments réductibles les uns dans les autres. — L'entendement, comme on vient de le voir, opère la réunion des éléments que donne la sensibilité ; mais il y a dans l'esprit humain une faculté supérieure, la *raison,* qui tend à *l'unité absolue ;* c'est elle qui essaye de ramener tous les jugements à l'*absolu*, à l'*inconditionnel*, à l'aide de certaines *formes de raisonnement*, savoir : 1° la forme *catégorique,* par laquelle elle prononce l'union de l'attribut au sujet ; 2° la forme *hypothétique,* par laquelle elle n'affirme qu'en vertu d'une supposition ; 3° la forme *disjonctive*, suivant laquelle l'attribut est une partie d'un tout. — Cette théorie des facultés n'est pas exempte de quelque confusion, et l'on ne voit pas clairement en quoi la raison pure diffère de l'entendement pur et de la sensibilité pure.

Kant, soumettant à sa critique les principaux dogmes de la métaphysique, se pose divers problèmes sur la substance et la destinée de l'âme, sur la création, sur la nature des éléments de la substance, sur celle de la cause et de l'être dans l'univers. Il donne le nom d'*antinomies* à l'espèce de débats contradictoires qu'il soutient sur ce qui concerne les vérités cosmologiques. En voici un exemple : c'est la première antinomie. La *thèse* est ainsi conçue : *Le monde a un commencement dans le temps, et des bornes dans l'espace* ; et l'*antithèse : Le monde n'a pas commencé dans le temps et n'est pas limité dans l'espace.* Kant expose les raisons de l'une et de l'autre, et les trouve également concluantes. Il fait de même à l'égard des autres antinomies. Les questions les plus importantes se trouvent donc livrées au doute, et Kant, dans sa *Critique de la raison pure,* a creusé l'abîme du *scepticisme*, que, malgré ses efforts, il sera impuissant à combler dans sa *Critique de la raison pratique.*

La *Critique de la raison pure* peut se conclure ainsi : La connaissance humaine n'étant qu'une forme de l'entendement, soit pur, soit appliqué à la déposition des sens, nous ne connaissons avec certitude, du dedans de nous, que les formes mêmes de l'esprit ; du dehors, que les accidents : en toute chose, le *phénomène* et non le *noumène* ou l'*être.* — Cependant, dans sa *Critique de la raison pratique,* c'est-à-dire de la raison appliquée à connaître ce que l'on doit faire, à ce principe de détermination, le seul qui soit absolu, c'est-à-dire indépendant de toute condition particulière : *Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle,* il rattache trois *postulats* sans lesquels il ne peut être conçu, savoir : la *liberté morale*, l'*immortalité de l'âme* et l'*existence de Dieu,* d'après l'idéal de l'harmonie universelle[1]. Kant, dans la raison spéculative, pré

[1] *Analyse de la critique de la raison pratique* (trad. Tissot), Ire part., liv. I, ch. I, § VII, et liv. II, chap. II.

tend se renfermer dans un ordre d'idées purement subjectives ; mais alors, en attribuant à la *raison pratique* une valeur qu'il refuse à la *raison théorétique*, il tombe dans une inconséquence radicale, puisque la raison pratique ne peut avoir pour base que des idées empruntées à la raison spéculative.

Kant fonde la *morale*, non sur l'intérêt ou le sentiment, mais sur le *concept d'une fin* qui forme un *devoir en soi*. La raison, quand elle s'adresse à la volonté, porte un caractère *impératif*, et ses prescriptions imposent une obligation réelle et positive. Le principe formel du devoir dans ce que Kant appelle l'*impératif catégorique* est ainsi conçu : « Agis de telle sorte que la maxime de tes actions puisse être une *loi* générale », pour tous les êtres intelligents et libres [1] !

Observations. — Kant, qui s'était armé contre le scepticisme de son temps, n'aboutit dans sa métaphysique qu'à un *scepticisme* d'un autre genre, d'où ses successeurs ont fait sortir le panthéisme. Sa théorie sur la valeur objective de nos connaissances est un *formalisme* stérile, en contradiction avec l'opinion générale des hommes, avec le sens commun. — Toutefois il est juste de reconnaître qu'en établissant une démarcation tranchée entre les connaissances *à priori* et les connaissances *à posteriori*, Kant a réagi puissamment *contre l'empirisme* qui dominait en Europe à cette époque, et qu'en morale il a rappelé vigoureusement les esprits à la notion du *devoir*, dans un temps où on ramenait tout à l'intérêt et au plaisir.

Léonard REINHOLD, de Vienne, né en 1759, mort en 1823, publia des *Lettres sur la philosophie de Kant*, dans lesquelles il cherche à corriger et à perfectionner cette philosophie, en essayant de lui donner *l'unité* qui lui manque. Sa théorie fut vivement attaquée par *Ernest* SCHULZE, dans un écrit intitulé *Énésidème..., défense du scepticisme contre les prétentions de la critique de la raison.* — Vers le même

[1] *Principes métaphysiques de la morale*, Introduction.

temps, *Godefroi* HERDER, qui avait été disciple de Kant, défendit la philosophie *empirique* contre les conséquences du kantisme. — *Henri* JACOBI, président de la Société des sciences de Munich, et qui mourut en 1819, convaincu que toute philosophie purement rationaliste, et en particulier celle de Kant, ne peut aboutir qu'au panthéisme ou au scepticisme, prit pour base des connaissances humaines le *sentiment*, qui nous révèle d'une manière immédiate et instinctive, comme sens extérieur, le monde sensible, et, comme sens intérieur, le monde moral. Le sens intérieur, en se développant, revêt les formes de la *raison*.

A la suite de Kant, la fin du dix-huitième siècle et le commencement du dix-neuvième virent se produire, en Allemagne, l'un des mouvements philosophiques les plus considérables de l'histoire. Kant, après avoir creusé un abîme entre le sujet et l'objet de la connaissance humaine, avait essayé en vain de le combler : sa théorie générale aboutissait nécessairement au scepticisme. Pour échapper à cette nécessité, ses successeurs, au lieu de chercher à résoudre le passage du sujet à l'objet, ou du *moi* au *non-moi*, déclarèrent l'un et l'autre *identiques*. Le *sujet-objet* ou l'*objet-sujet*, telle fut la formule d'une doctrine que l'on appela la philosophie de *l'absolu*. Mais, pour constituer cette identité du sujet et de l'objet, on peut se placer, soit dans le sujet pour en déduire l'objet comme l'a fait Fichte, et c'est un *idéalisme subjectif*, soit dans l'objet pour déduire le sujet, comme Schelling et Hegel, alors c'est un *idéalisme objectif*; et l'un et l'autre ont pour point de départ l'*idéalisme critique* de Kant.

PHILOSOPHIE DE L'ABSOLU.

FICHTE (*Jean-Théophile*) naquit en 1762, dans la haute Lusace. Il fut nommé, en 1793, professeur de philosophie à Iéna ; mais, quelques années après, accusé d'athéisme dans son enseignement, il se vit dans la nécessité de résigner ses fonctions. Il se retira alors à Berlin, et plus tard, en 1805,

il obtint une chaire à l'Université de cette ville. Il y mourut en 1814. Il a laissé un assez grand nombre d'écrits; mais on trouve toute la substance de sa philosophie dans son livre intitulé. *Principes fondamentaux de toute la doctrine de la science.*

Fichte, voulant échapper au scepticisme qui était le résultat définitif du kantisme, chercha un principe qui pût unir par un rapport nécessaire la *dualité* subjective et objective que Kant avait maintenue séparée. Or ce que nous connaissons immédiatement, c'est nous-mêmes, ainsi *le moi se pose lui-même*; cette notion est *absolue,* c'est-à-dire indépendante de tout rapport, tandis que le reste ne nous est connu que par rapport à nous. Mais le *moi,* dans l'exercice de son activité, rencontre un terme ou une borne : cette limitation lui donne l'idée d'un *non-moi*, c'est-à-dire d'un monde distinct de sa propre existence ; mais, au fond, ce n'est pas autre chose que *le moi lui-même se posant comme non-moi.* Le *moi subjectif* produit le *non-moi objectif*; et l'unité universelle se résume dans la *subjectivité absolue :* c'est le nom qu'on donne au système de Fichte. Le moi est une force infinie qui est arrêtée par un non-moi qu'elle doit repousser sans fin. — Les contradictions abondent dans ce système. Comment le moi, s'il est l'être absolu, peut-il être limité? Comment deux principes directement opposés peuvent-ils être les manifestations d'un même être ? Pourquoi et comment le moi se pose-t-il à lui-même des bornes, etc. ?

Une doctrine qui choquait à un tel point les premières notions de la raison commune à tous les hommes excita une réprobation générale. Fichte, averti par le cri de la conscience publique et peu satisfait sans doute de son propre système, le modifia sans cesse ; et dans l'un de ses derniers écrits (*Instruction pour parvenir à la vie heureuse ou théorie de la religion,* 1806), il en était venu à une sorte de religiosité, qui, du reste, s'accorde mal avec ses théories, même modifiées.

SCHELLING (*Frédéric-Guillaume-Joseph de*), né en 1775,

dans le Wurtemberg, étudia la philosophie à Tubingue. Il s'attacha d'abord à la doctrine de Fichte, puis il la modifia de manière à en faire sortir un système tout différent. Il avait commencé par être professeur en Bavière ; et, après une longue interruption. il était rentré dans la carrière de l'enseignement à Berlin. Il mourut en Suisse, en 1854, âgé de soixante-dix-neuf ans.

Schelling, frappé du défaut d'unité qu'offrent les théories de Kant, avait été séduit par la simplicité apparente de la doctrine de Fichte, mais elle n'avait pas tardé à lui paraître étroite et exclusive. Pour éviter le même écueil, au lieu de déduire, comme l'avait fait Fichte, la nature de l'esprit, c'est de la nature qu'il fait procéder l'esprit. Au lieu du *moi absolu*, c'est *l'être absolu* qu'il prend pour point de départ: sa philosophie est, avant tout, une *philosophie de la nature*, mais son but est de reconnaître partout l'*unité* de la nature et son *identité* avec le moi lui-même. — Schelling commence par supposer une espèce de pensée sans conscience au sein de la vie universelle. Il voit cette vie s'épanouir dans l'universalité des êtres. L'être ou la vie s'élève progressivement de la matière la plus inerte du monde inorganique aux êtres organisés et à l'homme, en qui elle devient l'esprit et la raison. Il n'y a dans le monde que le mouvement d'une seule et unique activité pour *devenir* toutes choses ; de là cette maxime de l'idéalisme objectif: *Que tout est un et identique quant à l'essence.* Ainsi, au point de vue de l'absolu, il n'y a pas de différence entre le général et le particulier, entre l'être et la forme, etc.; car l'absolu, c'est l'unité du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être. C'est ce que l'on appelle le système de *l'identité universelle* ou de *l'identité absolue.*

Tel est le système de Schelling, comme il l'avait conçu primitivement. Il est assez visible que cette identité absolue est un véritable *panthéisme* ; car elle identifie Dieu avec la nature : tous les changements qui s'opèrent dans le monde ne sont que des modifications de l'être identique et absolu. — Disons tout de suite que les principes de Schelling ne

sont que de pures suppositions totalement dénuées de preuves : il ne saurait démontrer que l'identité absolue est dans la nature des choses ; au contraire, c'est une idée qui est en opposition avec le sens commun. De plus, le perpétuel *devenir* de tout en toutes choses ne peut se concilier avec la fixité des lois et des espèces qui se remarque dans le monde, ni avec l'harmonie inaltérable du plan de l'univers.

Tout le monde sait que Schelling, dans la seconde période de sa vie, a fait subir à son système une transformation essentielle. En voici les principaux traits. En vertu du principe de l'existence contenu en lui, de Dieu en soi, ou à l'état d'idée, sort Dieu existant, ou se révélant, et passant ainsi dans le monde à l'état de personnalité. L'apparition du Christ est l'expression suprême des révélations divines. En même temps, Schelling essayait de rattacher à son système les solutions du christianisme sur les questions du mal, de la liberté, etc. Il en vint même jusqu'à dire, dans le cours qu'il professa à Berlin (XIe leçon) : « La philosophie de l'avenir, quelle qu'elle soit, ne sortira ni d'Alexandrie, ni de Berlin ; elle sortira du christianisme qui a épuré l'idée de Dieu, et qui s'est élevé à une métaphysique sublime. » Malgré les dispositions d'esprit dont témoignent ces faits, il ne put réussir à concilier ce qui était réellement inconciliable.

Les idées de Schelling sont exposées dans de nombreux écrits, entre lesquels, suivant les dates, on remarque des différences notables à mesure des modifications que subissait la pensée de l'auteur. Ses premiers ouvrages ont pour sujet ce qu'il appelle la *Philosophie de la nature* (1797-1799). L'un de ses écrits est intitulé *Idéalisme transcendental*.

La philosophie de Schelling s'appliquait à toutes les branches de la science humaine. Aussi vit-on se former des écoles de philosophes, de naturalistes, de médecins, de philologues, etc., qui traitèrent de chaque science au point de vue de l'identité absolue. Il en résulta une grande exaltation d'esprit, avec des idées bizarres et paradoxales. Cette philosophie compta en Allemagne de nombreux par-

tisans et de nombreux adversaires, la plupart peu connus hors de ce pays. Nous citerons néanmoins, parmi ceux qui subirent l'influence de Schelling, les deux frères SCHLEGEL (*Frédéric* et *Guill.-Auguste*) Depuis, Frédéric, devenu catholique, combattit les écarts de la philosophie Il a publié, à Vienne (1828), une *Philosophie de l'histoire*, etc. Un nom célèbre surtout se rattache à Schelling, c'est celui de *Hegel*. Schelling, doué d'une imagination féconde et d'une vaste érudition, avait négligé de systématiser sa doctrine suivant une méthode régulière : Hegel entreprit d'y suppléer.

HEGEL (*Georges-Guillaume-Frédéric*), né à Stuttgart, en 1770, fut professeur d'abord à Iéna, puis à Nuremberg, à Heidelberg et en dernier lieu à Berlin. Il mourut en 1832. Le système philosophique de Hegel est, pour le fond, celui de Schelling, mais exposé suivant une méthode nouvelle, dans le but de donner une démonstration scientifique de la théorie de *l'absolu*. Aux formes poétiques de Schelling, il substitua l'appareil rigoureux d'une déduction logique et abstraite.

Hegel ne prend pas, comme Schelling, son premier point de départ dans les objets de la nature ; mais il arrive tout d'abord aux dernières limites de l'abstraction. Il élimine successivement de la pensée tous les concepts qui, ayant des relations mutuelles, s'affirment et se nient réciproquement. Or, on se représente nécessairement un objet comme absolu ou comme relatif, comme un ou multiple, comme nécessaire ou contingent, comme infini ou fini. Hegel remarque que les deux termes d'infini et de fini, et de même les autres ci-dessus, se supposent l'un et l'autre, et qu'en même temps ils s'excluent et se détruisent l'un l'autre, puisqu'ils sont la négation l'un de l'autre. Il faut donc chercher un terme qui les réunisse, sans quoi il n'y aurait pas d'unité dans la pensée. Ce terme ne peut être que le plus général de tous, savoir, l'*idée* ou l'*être*, que son procédé d'élimination ne peut atteindre. Ces mots, dans le langage de Hegel, expriment *l'unité absolue*.

Mais dans cette idée même se manifeste une nouvelle

relation, celle de l'*être* et du *non-être,* ou *néant.* A la différence des relations de l'infini et du fini, de l'un et du multiple, etc., la relation entre l'être, en général, et le néant, est une relation d'identité ; car l'idée d'être à laquelle on arrive par l'élimination de tout mode déterminé n'est pas autre chose que le vide, qui ne diffère pas du non-être lui-même : de là cette maxime fondamentale de Hegel que *le néant et l'être sont identiques.* Cet être-néant tient le milieu entre le néant absolu et l'être réalisé, c'est ce qu'Hegel appelle *le devenir,* ou « état de virtualité et de puissance par lequel l'être tend totalement à s'actualiser par l'existence ».

Des transformations et déterminations diverses de ce devenir, l'auteur fait tout sortir successivement : les formes de l'intelligence, les principes des choses, la qualité, la quantité, l'existence, la vie, l'idée ; c'est là le développement *intime* de l'être. L'idée sort de son abstraction, et se pose sous la forme d'*extériorité,* en passant des degrés inférieurs de l'être aux plus élevés, de la nature inorganique à la nature organique. L'idée s'élève encore plus haut ; elle devient l'esprit *avec conscience* de l'*identité universelle* et infinie. C'est l'évolution complète de *l'absolu.* Pour trouver partout cette identité, Hegel admet dans toutes les questions l'existence d'une *thèse* et d'une *antithèse* qui s'identifient dans une *synthèse.* Le *oui* est la thèse, le *non* est l'antithèse, et l'*identité du oui et du non* est la synthèse.

Le principe de Hegel pour tout construire, c'est l'idée abstraite de l'être, de l'être égal au néant ou du *devenir.* Mais comment une abstraction logique donnerait-elle autre chose qu'une abstraction, et comment en ferait-on sortir la nature et l'esprit ? Comment ce qui n'existe pas produirait-il quelque chose ? Un tel système est donc impuissant à expliquer la réalité et la vie. Un devenir, c'est-à-dire une virtualité, dans ce qui n'est rien, n'est pas autre chose qu'un mot. Il faut exister pour devenir : le devenir dans une abstraction ne donne pas le réel, et ne répond pas à l'idée que nous avons d'une cause.

On remarquera, dans les ouvrages de Hegel, le livre intitulé *Différence du système de Fichte et de celui de Schelling* (1801), et la *Science de la logique, Logique subjective, Logique objective* (1812-1816). — Hegel était, sans contredit, un esprit éminemment méthodique et doué d'une grande puissance de déduction ; mais, de même que Fichte et Schelling, il affirme beaucoup plus qu'il ne prouve, et, à défaut de raisons, il paie trop souvent le lecteur de vaines formules, qui rappellent les sophistes de l'antiquité. Les idées de Hegel heurtaient trop violemment les notions fondamentales de la raison humaine pour pouvoir exercer longtemps leur empire sur les intelligences : aussi la théorie hégélienne est-elle tombée en discrédit, même en Allemagne, où elle eut de si enthousiastes partisans [1].

Les conceptions chimériques, mais grandioses, du moins, des Fichte, des Schelling, des Hegel, ont fait place, pour le moment, au matérialisme étroit des *Moleschott*, des *Vogt*, des *Buchner*. Ces derniers toutefois ne règnent pas sans contrôle. On en peut juger par l'intitulé même de l'ouvrage le plus connu de M. Moleschott, le chef actuel du matérialisme allemand: « La circulation de la vie, Lettres sur la physiologie, *en réponse aux Lettres sur la chimie de Liebig.* » En effet, M. Liebig est un savant du premier ordre, et qui fait profession de croire aux *causes finales.* — Nous ne dirons rien de ces systèmes, qui d'ailleurs ont leurs échos dans notre pays : car nous ne nous proposons que d'esquisser l'histoire de *la philosophie contemporaine en France.*

HISTORIENS DE LA PHILOSOPHIE.

Il s'est fait depuis un siècle, en Allemagne, des travaux considérables sur l'histoire de la philosophie. Le premier en date, BRUCKER, s'arrête au milieu du dix-huitième siècle. Son travail est un immense répertoire qui renferme des

[1] Voyez la réfutation du *Panthéisme,* à l'article *Spinosa,* p. 261.

analyses très-étendues et de très-longs extraits ; mais l'absence de vues générales y laisse subsister une certaine confusion. L'auteur est d'ailleurs judicieux et généralement impartial. — TIEDEMANN, postérieur en date, est moins savant que Brucker, mais il a plus de critique; Tiedemann est le représentant de l'école de Locke dans l'histoire de la philosophie. — TENNEMANN se recommande par l'érudition, la connaissance des documents originaux, une intelligence philosophique assez élevée; mais il est l'élève d'une école particulière, celle de Kant, ce qui le rend un peu exclusif dans ses appréciations. On a de Tennemann un grand ouvrage sur l'histoire de la philosophie, dont l'abrégé, publié par l'auteur lui-même en 1812, a été traduit par M. Cousin, sous le titre de *Manuel de l'histoire de la philosophie.* — Le dernier ouvrage important sur l'histoire de la philosophie est celui de RITTER, publié de 1829 à 1853. Ritter, supérieur en sagacité philosophique à ses devanciers, a encore sur eux l'avantage d'être plus exempt de préoccupations systématiques particulières.

§ VI. — *Esquisse de la philosophie en France au dix-neuvième siècle.*

La philosophie en France, dans le cours de ce siècle, présente plusieurs phases successives. Dans les premières années, l'école *sensualiste* et *matérialiste* y domine, comme dans la seconde moitié du siècle précédent. Bientôt une réaction religieuse s'opère au sein de la société française, et des philosophes franchement chrétiens y réalisent l'*alliance de la raison et de la foi.* En dehors de ce mouvement religieux, des tendances nouvelles dans le sens *spiritualiste* se manifestèrent aussi dans les esprits. On avait cessé de croire que tout était résolu par la théorie de la sensation ; alors, dans l'attente d'une théorie nouvelle, on essaya de se faire une philosophie, en étudiant tous les systèmes, pour en tirer tous les éléments susceptibles de se fondre en une même doctrine : c'est ce qu'on appela l'*éclec-*

tisme. Malheureusement, dans ces recherches, on rencontra une erreur funeste, renouvelée de nos jours dans un pays voisin, je veux parler du *panthéisme*. Peu à peu, cependant, l'éclectisme français, stérile d'ailleurs dans ses propres travaux, se dépouillait au moins de ce dangereux alliage, lorsqu'on vit se produire, chez quelques esprits téméraires, une recrudescence de matérialisme, dont nous sommes aujourd'hui les témoins, jusqu'à ce que vienne un retour salutaire, qui ne peut manquer d'avoir lieu, suivant les vicissitudes ordinaires de la lutte des idées parmi les hommes. Nous allons donner une esquisse rapide de ces évolutions philosophiques de notre siècle.

I. ÉCOLE SENSUALISTE.

Au commencement du dix-neuvième siècle, Condillac était toujours le chef avoué de la philosophie française; mais on avait tiré de son *empirisme* des conséquences *matérialistes*, qu'il avait d'avance désavouées lui-même.

CABANIS, né en 1757, médecin et philosophe, publia, en 1802, son principal ouvrage intitulé *Rapports du physique et du moral de l'homme*, ouvrage intéressant dans les détails, mais dont la pensée générale est entachée de *matérialisme*. On sait que l'action des nerfs est de fait une condition indispensable pour que nos sensations aient lieu. Cabanis qui, d'après Condillac, ramène toutes nos facultés sensibles, intellectuelles et morales à la source unique de la sensation, en conclut que ces facultés n'ont pas d'autre sujet que le système nerveux (cerveau, etc.). En conséquence, point de principe spirituel et immortel. Cette hypothèse de Cabanis se réfute par l'unité et l'identité démontrées du *moi* (Voir aussi *Psychologie*, p. 168). Il mourut en 1808. — Dans une *Lettre sur les causes premières*, trouvée dans ses papiers et publiée assez longtemps après sa mort, on peut constater qu'il était revenu à des idées plus saines. Il y reconnaît que l'âme, ou le principe vital, doit être regardé « comme une substance, un être

réel, qui, par sa présence, imprime aux organes leurs mouvements, et retient liés entre eux les éléments divers... » Il y établit même, par des raisonnements solides, l'intelligence et la volonté d'une première cause de l'univers.

Destutt de Tracy (1754-1836) est, comme on l'a dit, le *métaphysicien* de l'école dont Cabanis est le *physiologiste* ; par ses idées, il se rattache principalement à Helvétius. Il est de ceux qu'on appelait *idéologues*, et son principal ouvrage est intitulé *Éléments d'idéologie*. Pour lui, toutes nos facultés se réduisent à la *faculté de sentir*, et *sentir* est la même chose que *penser*, l'âme n'est qu'un produit de l'organisation du corps. Sa morale, qu'il esquisse à peine, est conséquente à ces principes : tout s'y résume dans la conservation et le bien-être du corps. De Tracy excelle par la rigueur de ses déductions, d'après les données qu'il pose ; mais il arrive souvent que ces données ne sont ni exactes ni complètes. Au reste, on trouve dans ses écrits des vues utiles pour la logique et pour la grammaire.

Volney (1757-1820), connu par un ouvrage irréligieux intitulé *les Ruines*, s'est principalement occupé de la partie *morale* du système matérialiste, dans un traité qui parut, en 1793, sous le titre de *la Loi naturelle ou Catéchisme du citoyen français* ; plus tard, on lui donna pour second titre *Principes physiques de la morale*. Dans cet ouvrage, il ne fait guère que reproduire, sous une expression plus simple, les principes des autres philosophes de la même école. Sans doute, en ce qui concerne la conduite de la vie, il censure le vice et préconise la vertu ; mais sa régle fondamentale est celle-ci : « Se conserver, et pour cela, tout tenter, tout faire » ; telle est la conséquence qu'il tire des principes de D. de Tracy.

Depuis l'époque du Directoire et du Consulat, il n'y avait eu de l'école matérialiste que des réimpressions ou des publications peu importantes, lorsque le docteur Broussais vint ranimer un moment cette école qui s'éteignait.

Broussais (1772-1838), célèbre comme médecin, surtout

durant sa vie, par un système qu'il ne nous appartient pas de juger, publia, en 1828, un livre intitulé *de l'Irritation et de la Folie*, dans lequel il professe le matérialisme le plus absolu. Selon lui, les sensations, les idées, les volontés, ne sont pas autre chose que la substance cérébrale et nerveuse dans *certains modes d'excitation* (Voy., pour la réfutation, p. 168). — Sur la fin de sa vie, Broussais était revenu à de meilleurs sentiments. Il a laissé une rétractation de son athéisme, adressée à ses amis sous ce titre : *Développement de mon opinion et expression de ma foi.* — Broussais était partisan déclaré de la phrénologie, dont nous allons dire quelques mots.

PHRÉNOLOGIE.

Le docteur allemand Gall, qui vint, au commencement de ce siècle, se fixer en France, où il mourut en 1828, offre quelque affinité avec l'école sensualiste par son système sur les fonctions du cerveau, nommé d'abord *crânologie* ou *crâniologie*, désigné aussi sous le nom de *cérébroscopie*, et auquel Spurzheim, le principal disciple de Gall, a définitivement donné le nom de *phrénologie*. L'idée fondamentale de ce système est que chaque faculté ou qualité de l'âme humaine a son organe propre dans quelque fraction du cerveau : ainsi, telle partie du cerveau est l'organe de l'imagination, telle autre de l'esprit philosophique, telle de la bienveillance, telle de la méchanceté, etc. Or, 1° la *crânioscopie*, à laquelle on avait recours pour juger, d'après la configuration extérieure du crâne, de celle du cerveau, que Gall croyait être la marque du plus ou moins de développement de telle ou telle faculté, la crânioscopie, dis-je, est défectueuse dans le plus grand nombre de cas, de l'aveu des phrénologistes eux-mêmes, par défaut de conformité exacte entre la forme extérieure du crâne et celle du cerveau ; 2° des expériences récentes ont prouvé qu'une portion assez restreinte des hémisphères cérébraux suffit à l'exercice complet de l'intelligence, et que ces hémisphères y concourent par leur ensemble ; d'où il suit que le cerveau ne

peut être partagé en petits organes dont chacun logerait une faculté distincte, comme le croyait Gall [1]. — Gall s'est toujours défendu de l'imputation de matérialisme, et il a repoussé les attaques dont il était l'objet à cet égard par un écrit publié en 1812, sous ce titre : *des Dispositions innées de l'âme et de l'esprit.*

PHILOSOPHIE DE TRANSITION.

On a de LAROMIGUIÈRE (1756-1837), professeur de philosophie à la faculté des lettres de Paris, un ouvrage intitulé *Leçons de philosophie ou Essai sur les facultés de l'âme.* C'est la collection des leçons données par l'auteur de 1811 à 1813. A cette époque, il n'y avait pas d'autre philosophie en France que celle qui dérivait de Condillac. Laromiguière en est encore le disciple, mais il en est aussi l'adversaire. Il le suit pour la méthode, et il s'en écarte dans l'idée fondamentale du système. Ainsi, il rejette la théorie des sensations transformées, et assigne pour origine aux idées le sentiment ; il définit l'idée un *sentiment distinct.* Cette définition, moins défectueuse que celle de Condillac, ne distingue cependant pas suffisamment l'intellectuel du sensible. Laromiguière, d'accord en ce point avec Condillac, se prononce fermement pour la spiritualité de l'âme.

II. ÉCOLE ÉCLECTIQUE ET PSYCHOLOGIQUE.

Pendant que la philosophie, en France, continuait de se traîner sur les traces du dix-huitième siècle, un double mouvement philosophique, dans des voies différentes, se produisait chez des peuples voisins. L'appel au *sens commun* et la *psychologie* des Écossais, le *rationalisme* et l'*ontologie* en Allemagne, donnaient aux idées une direction nouvelle, qui ne tarda pas à trouver son écho en France. Mais les philosophes français ne se contentèrent pas de commenter ces travaux, ils entreprirent, M. Cousin sur-

[1] *Examen de la phrénologie,* par P. Flourens.

tout, d'extraire, pour ainsi dire, la vérité philosophique de l'étude comparative des systèmes philosophiques de tous les temps : c'est de là qu'est venue la dénomination d'*éclectisme* donnée à la nouvelle école française. Ce nom, toutefois, ne s'applique qu'imparfaitement à un certain nombre de ceux que l'on range ordinairement dans cette école. Tous ont cela de commun qu'ils s'appuient principalement sur les phénomènes de conscience ; tous sont donc psychologues, les uns psychologues purs, les autres psychologues éclectiques: cette école, dans son ensemble, est donc avant tout *psychologique*, mais elle est aussi en même temps *éclectique*, et c'est même le nom d'*éclectisme* qui a prévalu pour la désigner.

ROYER-COLLARD (1763-1845), célèbre surtout comme homme politique, avait débuté par la carrière de l'enseignement. Il occupa la chaire d'histoire de la philosophie moderne à la Faculté des lettres de Paris, de 1811 à 1814. C'est lui qui, le premier, rompit avec le condillacisme, sous l'influence des idées de Th. Reid, le chef de l'école écossaise, idées qui avaient été peu connues en France jusque-là. Le sujet principal de son enseignement, à l'exemple de Reid, fut d'abord la solution du problème de la *perception extérieure*, ou de la connaissance du monde externe, agité dans la philosophie depuis Descartes. A cette question se relient celles du *moi*, de sa simplicité, de son identité, celles de la durée et de l'espace, celles de la causalité et de la substance, etc. Tels furent les sujets traités par Royer-Collard, comme on peut le voir dans les *Fragments* de ses leçons publiés par Th. Jouffroy (*Œuvres* de Th. Reid, t. III et IV).

MAINE DE BIRAN (1766-1824), au début de sa carrière philosophique, appartient à l'école dominante, celle que représentaient Cabanis et de Tracy. Il se fit connaître d'abord par un mémoire intitulé *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, écrit dans le sens du condillacisme. Peu à peu il modifia de lui-même ses propres idées, et s'écarta de cette école jusqu'à devenir à la fin disciple de Leibnitz. Sa doctrine est un *monadisme* mitigé, et sans le système de l'har-

monie préétablie. Pour lui, toutes les substances sont des principes actifs ou des *forces*, avec ou sans intelligence. Une idée qui domine toute la philosophie de M. de Biran, c'est celle de la réintégration de l'*élément actif* dans la science de l'homme, par réaction contre la philosophie de la passivité ; mais il va trop loin dans cette voie, car il absorbe, en quelque sorte, l'entendement lui-même dans la *volonté*. — Maine de Biran était un penseur profond et original, et ses écrits auraient eu plus de retentissement sans doute, s'il n'avait pas négligé son style. « C'est notre maître à tous », a dit de lui Royer-Collard ; et M. Cousin, dans l'*Introduction* aux œuvres de ce philosophe, le proclame « le premier métaphysicien français de notre temps ». Le plus remarquable de ses ouvrages est celui qui est intitulé *Considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, pour servir à un cours sur l'aliénation mentale. — La publication récente du *Journal intime de ses pensées* [1] nous le montre sous un nouvel aspect. Il avait été amené par l'observation de lui-même à reconnaître qu'il y a dans l'homme une triple vie : la vie animale, la vie morale, et une vie supérieure ou surnaturelle. Pour conclusion dernière, sa raison le conduit à une « philosophie chrétienne qui surpasse tout ce que la philosophie des anciens a de plus élevé ».

Degérando (1772-1842), auteur de plusieurs écrits philosophiques, est connu principalement par son *Histoire comparée des systèmes de philosophie, considérés relativement aux principes des connaissances humaines*. Cette histoire, publiée en 1804, est traitée à un point de vue restreint, celui de l'origine des idées, question qui à cette époque dominait toutes les autres ; cependant l'auteur ne se fait pas faute d'agrandir son cadre quand l'occasion s'en présente. Dans la première édition, ses appréciations se ressentent de la philosophie qu'il suivait alors ; mais la seconde édition

[1] Voir là-dessus une *Étude sur Maine de Biran d'après le Journal intime de ses pensées*, par M. Auguste Nicolas, l'auteur des *Études philosophiques sur le Christianisme*.

(1822) est sensiblement améliorée : on y trouve des jugements plus équitables sur divers philosophes qui étaient en défaveur dans l'école de Condillac. C'est l'histoire la plus considérable de la philosophie qui ait paru en France.

Le plus brillant et le plus célèbre philosophe français au dix-neuvième siècle est sans contredit M. Cousin. — *Victor* Cousin (1792-1867) remplaça, dès 1815, Royer-Collard dans la chaire d'histoire de la philosophie moderne. A son début, il explore rapidement l'école écossaise, puis il passe à l'Allemagne, beaucoup moins connue alors. Il se pénètre de l'esprit et de la méthode de Kant, c'est-à-dire qu'il se fait kantiste, comme un peu plus tard il se fera disciple, mais disciple indépendant, de Schelling et de Hegel, qu'il visitera en Allemagne et qu'il appellera ses amis. Alors il songera à se faire sa philosophie propre ; mais ce qu'il fera surtout, ce sera de l'histoire et de la critique philosophiques. Sa philosophie sera avant tout de l'*éclectisme*. La philosophie n'est pas à faire, pensait-il, elle existe dans l'ensemble des systèmes. Dans tout système, il y a une part d'erreur et une part de vérité ; il ne s'agit que d'y démêler la vérité de l'erreur. Mais il se trouva bientôt en présence de difficultés insurmontables. Il donna cependant un résumé de sa doctrine dans la *Préface* de *Fragments* qu'il publia en 1826. Il y traite : 1° de la méthode philosophique ; 2° de la psychologie ; 3° de l'ontologie. On y trouve un passage surtout qu'il n'est pas possible de disculper de *panthéisme*; mais, depuis, l'auteur l'a qualifié lui-même de « phrase excessive » (c'est bien peu dire) ; et il a cherché à en atténuer l'effet par d'autres passages de ses écrits, où il se prononce formellement contre le panthéisme. Il faut ajouter qu'il y a d'autres endroits de ses écrits qui respirent en quelque sorte le panthéisme, en dépit de toutes les explications de l'auteur. Au reste, sa pensée a toujours été flottante sur ce sujet, comme sur plusieurs autres. — Suivant M. Cousin, le fond des divers systèmes et les éléments de la raison peuvent se résumer ainsi : d'une part, l'un et l'infini, objet exclusif de l'idéalisme ; d'autre part le varié et le

fini, objet exclusif du matérialisme ; en troisième lieu, le rapport de l'infini et du fini, moyen de conciliation entre l'idéalisme et le matérialisme : en deux mots l'*infini* et le *fini*, et le *rapport du fini à l'infini*. Mais là se présente l'écueil ; au sens de M. Cousin, la *raison* est *impersonnelle* ; d'où il suit que la raison humaine s'identifie à la raison divine, et par conséquent le fini à l'infini. Comment dès lors échapper au panthéisme ? — On peut dire cependant qu'il y a une équivoque dans l'application du terme *impersonnel* à la raison. La raison, en général, considérée comme étant la lumière de la vérité, n'appartient en propre à aucune personne humaine, puisque personne ne peut dire *ma* vérité ; mais la raison ou l'intelligence de l'homme est propre à chaque personne, car chacun peut dire *ma* connaissance de la vérité.

On connaît la vivacité et l'éclat du style de M. Cousin ; on sait que les matières les plus abstraites se colorent et s'animent sous sa plume, et qu'il possède l'art d'embellir les sujets même les plus arides, aux dépens, il est vrai, trop souvent, de la vérité. Pour le fond des idées, comme, par exemple, au sujet de la création qu'il avait d'abord déclarée *nécessaire*, il s'est modifié, dans les éditions successives de ses œuvres, par plusieurs changements, et par des notes explicatives. Si ces modifications ne sont pas de tous points satisfaisantes, elles le rapprochent cependant de plus en plus des bonnes doctrines. Il nous apprend lui-même [1] que ceux de ses ouvrages que Royer-Collard estimait le plus étaient les *Leçons sur la philosophie écossaise*, les *Leçons sur la philosophie de Kant*, et l'*Examen de la philosophie de Locke*. On a en outre de M. Cousin plusieurs volumes de *Fragments* et de *Leçons*, une traduction de Platon avec *arguments philosophiques*, dans lesquels il prête plus d'une fois ses propres idées au philosophe grec, une édition complète de Descartes, qu'il proclame, en divers endroits de ses écrits, le père de la philosophie française, et à qui il rattache définitivement la sienne propre, etc.

[1] *Introduction à la philosophie*, Avant-propos, éd. 1871.

Théodore JOUFFROY (1796-1842), élève de l'École normale sous M. Cousin, y fut plus tard maître de conférences. Disciple de l'*éclectisme*, c'est à ce point de vue qu'il écrivit ses premiers essais philosophiques ; mais bientôt il s'adonna tout entier à la *psychologie*. Observateur patient et profond, il entreprit, à l'instar des Écossais, d'appliquer à l'étude de l'âme la méthode inductive, source de tant de progrès dans les sciences physiques ; mais il ne put aller au delà de la psychologie *expérimentale*, qu'il n'avança même pas beaucoup. Quant à la solution des grands problèmes sur la nature et la destinée de l'âme, il l'ajourne comme prématurée. On lui doit la traduction des *Esquisses de philosophie morale* de Dugald Stewart, et celle des *Œuvres complètes* de Reid, avec deux *Préfaces* très-étendues, dont chacune a la valeur d'un livre. Son *Cours de droit naturel*, le plus important de ses écrits, est resté inachevé. — On a lu dans ses *Mélanges* l'émouvant récit de sa foi perdue et des angoisses qui s'ensuivirent, et comment il comptait sur la philosophie pour se refaire une doctrine ; on sait aussi à quel point ses espérances furent déçues. Sa santé s'altéra ; sceptique et désolé, quelques jours avant la mort qui allait le surprendre, il reconnaissait la stérilité de ses efforts et rendait hommage à la doctrine qu'il avait abandonnée.

M. DAMIRON, condisciple de Jouffroy à l'École normale, mais d'une moindre valeur, a publié 1° un *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, ouvrage plein d'intérêt sans doute, mais dans lequel on trouve les préjugés de l'époque contre la philosophie catholique, que l'auteur désigne sous le nom d'*École théologique*, et toutes les illusions dont se berçait alors l'*École éclectique* ; 2° un *Cours de philosophie*, comprenant la psychologie, la morale et la logique. Il y a dans cet ouvrage de bonnes réflexions sur l'âme et ses facultés, sur Dieu et ses attributs, et de bonnes tendances morales, mais dans un style diffus et avec un mélange d'idées vagues et obscures, et on y signalerait de graves erreurs de doctrine.

D'autres noms de la même école ont acquis une certaine célébrité. Nous citerons parmi les plus récents, MM. *Jules* SIMON, dont les livres sur le *Devoir* et sur *la Religion naturelle* ont fait sensation un moment ; *Émile* SAISSET (mort en 1863), dont on remarquera principalement l'*Essai de philosophie religieuse*, couronné en 1860 par l'Académie française ; *Amédée* JACQUES, collaborateur des précédents dans la rédaction d'un *Manuel de philosophie*, etc. — Ces philosophes élevaient la prétention de fonder une *morale religieuse indépendante de toute religion positive* : de tels essais étaient d'avance frappés de stérilité et ne devaient même pas tarder à tomber dans l'oubli.

III. SYSTÈMES DIVERS

1° *École du progrès continu.*

Les théories comprises sous ce titre ont cela de commun qu'elles supposent un progrès constant dans l'humanité. Ce n'est pas en cela précisément qu'elles prêtent à la critique, quoiqu'il y ait là-dessus plus d'une restriction à faire ; mais c'est principalement dans la manière dont elles entendent le progrès, et dans les moyens qu'elles proposent pour le réaliser.

SAINT-SIMONISME, FOURIÉRISME, ETC.

Ces théories sont plutôt des systèmes d'*économie sociale* que de philosophie proprement dite : nous n'en dirons que quelques mots. Elles ont, il est vrai, leur *métaphysique*, mais cette métaphysique n'est pas autre chose qu'un écho du *panthéisme* d'outre-Rhin. — Le *saint-simonisme*, qui tire son nom du comte de SAINT-SIMON (1760-1825), entreprit la réorganisation de la société, en posant pour principes fondamentaux, la *réhabilitation de la chair*, *l'émancipation de la femme*, déclarée libre et l'égale de l'homme, le *classement* des membres de l'humanité, uniquement d'après leur *capacité* respective. Saint-Simon voulait amé-

liorer le sort de l'humanité au moyen de l'industrie et par l'organisation du travail ; c'est ce qui a fait donner aussi à son école le nom d'*industrialiste.* Il avait écrit un livre intitulé *Nouveau Christianisme* : ses disciples voulurent fonder une *religion* ; à cet effet, ils organisèrent un simulacre de culte, qui les couvrit bientôt de ridicule. Peu après, la division se mit parmi eux : plusieurs adeptes reculèrent devant les conséquences du système et se séparèrent du *père* ENFANTIN, le pape de la prétendue religion. Celui-ci continua ses prédications, jusqu'à ce que, poursuivi devant les tribunaux, en 1832, il se vit condamner comme *coupable d'attentat à la morale publique.* De ce moment la religion saint-simonienne fut dissoute ; mais les idées de la secte sont restées dans un certain nombre d'esprits. Enfantin est mort en 1864. — *Charles* FOURIER (1772-1837), commis dans une maison de commerce, voulut aussi réformer la société à sa manière. Il crut trouver un remède au morcellement des familles dans des agrégations sociales, qu'il divisa en *phalanges,* d'où le nom de *Phalanstère* ou *École phalanstérienne* que l'on donne au *fouriérisme.* Le mot phalanstère, dans le vocabulaire fouriériste, signifie un vaste établissement pour la réunion des adeptes. La maxime fondamentale de cette école, c'est que *la morale consiste non à réprimer ses passions, mais à les développer harmoniquement ;* c'est ce qu'ils appellent l'*harmonie passionnelle.* Les conséquences que devait amener une telle doctrine ne lui promettaient pas une longue durée. Un essai de phalanstère à peine ébauché au Texas par M. *Victor* CONSIDÉRANT, disciple de Fourier, s'est complétement dissous en 1858. Dans une brochure publiée à cette époque, il peint lui-même, avec l'accent du désespoir, les discordes irremédiables de la colonie. On trouve dans les écrits du chef de l'école quelques vues utiles sur l'association et sur l'économie, mêlées aux idées les plus extravagantes et les plus bizarres. — Un autre utopiste, du nom de CABET, s'était déjà avisé de tenter, en Amérique (1849), l'application du *communisme*, dont il avait

tracé les plans dans son *Voyage en Icarie* (c'est le nom qu'il donne à son *Eldorado*) ; mais son Icarie, minée par les divisions intestines, se dissipa d'elle-même en quelques années (1856). — Un homme dont l'orgueil tenait du délire, PROUDHON, mort en 1864, dans un âge peu avancé, prétendait tout refaire en prenant le contrepied de tout en toutes choses, ses maximes étaient tout l'opposé de la raison commune, par exemple : *le meilleur gouvernement, c'est l'anarchie ; la propriété, c'est le vol ; le péché, c'est la misère*, etc., sans citer des impiétés que ma plume se refuse à écrire. Un tel homme ne pouvait pas faire école ; de pareilles aberrations ne pouvaient être qu'un phénomène à part dans le monde des idées. Ses derniers écrits annonçaient des tendances moins subversives. — Dans les divers systèmes dont on vient de parler tout se réduit pour l'homme à la vie présente, tous se relient au *matérialisme*.

SYSTÈMES DE MÉTEMPSYCOSE.

M. *Pierre* LEROUX, disciple de Saint-Simon, se retira de bonne heure de l'association saint-simonienne, pour se faire un système particulier ; mais il ne s'occupa guère que de philosophie *spéculative*. Sa doctrine est celle du *progrès continu*, dans une série indéfinie d'existences. Son principal ouvrage intitulé *de l'Humanité, de son principe et de son avenir* (1845, 2e édit.), se résume dans les idées suivantes : La grande loi de l'humanité, c'est la *solidarité mutuelle* des hommes. Cette solidarité est *éternelle*. La *vie future* ne se distingue pas du *perfectionnement de l'humanité*, qui progresse toujours. Les êtres humains d'aujourd'hui *ont déjà vécu* antérieurement et *renaîtront* encore plus tard indéfiniment Les individus se perpétuent au sein de l'espèce : c'était, selon l'auteur, la croyance des anciens peuples, et il en cite divers témoignages Ces idées, comme on le voit, constituent un système de *métempsycose*, mais seulement dans l'humanité. — Il est un fait qui suffit pour

démontrer l'inanité de ce système, c'est l'*absence de mémoire* des états antérieurs. Personne ne se souvient d'avoir déjà vécu avant la vie présente, et après la mort le *moi* qui pense aujourd'hui ne se souviendra pas davantage de la vie actuelle : ce ne sera donc plus lui, ce sera un autre qui ne saura même pas que celui-ci a existé. Il n'y a évidemment là qu'une *immortalité illusoire* et équivalente à l'anéantissement du moi.

Jean Reynaud, qui se rattache comme le précédent au saint-simonisme, est l'auteur d'un ouvrage qui fit sensation lorsqu'il parut. Dans ce livre intitulé *Terre et Ciel* (1854), on essaye de former une sorte d'alliance entre la philosophie et la religion, moyennant des explications et des concessions mutuelles, mais de la part de la religion surtout. Il est inutile d'ajouter que, malgré le talent de l'auteur, une prétention de cette nature ne pouvait pas aboutir. L'élément *astronomique* tient une grande place dans cet ouvrage ; il s'y harmonise avec la question des *destinées de l'homme*, sujet principal du livre. J. Reynaud admet pour les âmes humaines des vies antérieures et postérieures à la vie actuelle, dans des corps qu'on peut supposer de différentes formes. Mais ce n'est pas sur la terre, comme le croit P. Leroux, que pourront s'accomplir tous les progrès de l'humanité : trop d'obstacles s'y opposent. L'homme souffre sur cette terre en expiation de fautes commises dans une existence précédente ; s'il s'améliore par la vertu et par la science, il passera dans un monde meilleur, c'est-à-dire dans un astre différent de celui-ci, et de là dans un autre, en montant toujours, s'il continue à se perfectionner ; ou bien il descendra dans l'échelle des mondes, s'il se détériore par le vice. Telle est la vie future, tel est le ciel, comme l'entend J. Reynaud. — Cette immortalité *planétaire* n'est pas moins illusoire que l'immortalité *terrestre* de P. Leroux, pour les mêmes raisons (voir ci-dessus). Le manque de souvenir des vies passées désole J Reynaud ; il tâche de se persuader que la mémoire « se ravive sans cesse de monde en monde », et que, dans la série des transmigrations, il

doit venir un temps où certaines âmes au moins se rappellent leur vie antérieure. Mais comment partager cette illusion, lorsqu'on sait que la moindre lueur d'un pareil effet n'a pas même commencé à poindre chez aucun homme ?

2° *École positiviste.*

L'*école* dite *positive* ou *positiviste*, transformée un moment en *religion positiviste*, a eu pour fondateur *Auguste* Comte (1798 - 1857), l'un des premiers adeptes de Saint-Simon. Comte a d'abord exposé sa doctrine dans un long traité de *Philosophie*, où il s'efforce de rendre raison des phénomènes *moraux* et *sociaux* suivant les *lois* des explications *scientifiques*. Par exemple, il en est, dit-il, de nos *actes libres* exactement comme de la *chute d'une pierre*, dont la liberté se manifeste en cheminant, selon sa nature, vers le centre de la terre, avec une vitesse proportionnelle au temps. Un caractère qui domine tous les autres dans cette philosophie, c'est l'*élimination de l'absolu*. Mais, faut-il dire, cette élimination n'est possible qu'en paroles. Quand les positivistes jugent du mérite des actions humaines, que font-ils autre chose que d'appliquer, comme tout le monde, les notions du *juste* et de l'*injuste*, notions immuables, universelles, *absolues*, puisqu'elles sont indépendantes de tels ou tels actes variables, particuliers et relatifs ? N'admettent-ils pas aussi par exemple, l'*immensité*, c'est-à-dire *l'espace absolu*? N'entrent-ils pas forcément, par les mathématiques, dans cet absolu qu'ils rejettent ? Peuvent-ils nier les *premiers principes*, tels que le principe de l'identité, le principe de la contradiction, etc. —Les positivistes entrèrent promptement dans la voie des applications pratiques, mais ce fut leur écueil. Les commencements de cette nouvelle phase datent de la publication d'un ouvrage d'A. Comte, intitulé: *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité.* Au sens de l'auteur, l'humanité est le *degré supérieur de l'animalité.* Or, l'*Humanité*, c'est ce qu'il appelle le *Grand-Être,* objet de

son *idolâtrie humanitaire*. L'humanité prise dans son ensemble se décompose en deux grandes classes d'êtres, les vivants, appelés population *objective*, parce qu'ils ont une existence réelle, et les morts, appelés population *subjective*, parce qu'ils n'existent que subjectivement, c'est-à-dire dans la pensée des vivants. Il n'y a pas d'autre *immortalité* dans ce système que cette vie subjective, qui n'est pas autre chose qu'un souvenir. L'espace nous manque pour faire connaître les bizarreries du culte positiviste. Un grand nombre des disciples d'A. Comte refusèrent de le suivre dans cette voie, et la *religion positiviste* s'éteignit bientôt d'elle-même. — Le nom le plus remarquable de l'*école positiviste* est celui de M. LITTRÉ, connu par ses travaux philologiques ; ce fut pour A. Comte un précieux auxiliaire, qui corrigeait la pesanteur de style et les excentricités du chef; mais le maître et le disciple ne s'entendirent pas longtemps.

Si le *positivisme* est mort comme religion et comme culte, ses *doctrines* subsistent toujours, et elles se sont même reproduites, en partie, avec des nuances diverses, dans plusieurs écoles qui se sont formées sous différentes dénominations dans ces derniers temps.

3o *École critique.*

Cette école est représentée en France par M. *Ernest* RENAN. La *critique* dont il s'agit ici n'est point, comme on l'a entendu de tout temps, cette sage et judicieuse appréciation des choses qui démêle le vrai du faux, c'est une critique dissolvante qui ne laisse rien subsister.

Il ne faut pas attendre de M. Renan une philosophie bien originale. Cet écrivain est plutôt un artiste de style qu'un philosophe proprement dit. D'abord il relève de Kant, puis il dérive jusqu'à Hegel. Dans ses *Études d'histoire religieuse*, on trouve le *Dieu subjectif* de l'école germanique. Dieu, y est-il dit, est « *la catégorie de l'idéal*, c'est-à-dire *la forme* sous laquelle nous concevons l'*idéal*. » Dans un ouvrage récent (l'*Avenir des sciences naturelles*), l'auteur

modifie cette pensée en disant, d'après Hegel, que Dieu est *immanent dans tous les êtres de l'univers,* mais avec une conscience inégale de lui-même : c'est dans l'homme, surtout dans l'homme de génie, qu'il a cette conscience au plus haut degré. Toute la doctrine philosophique de M. Renan se ramène à la distinction fondamentale de la *spontanéité,* qui produit les religions, et de la *réflexion,* qui engendre la philosophie et la critique. Un des caractères les plus frappants de cet écrivain, c'est le vague et l'inconsistance des idées. Il y a un contraste surprenant entre ses opinions qui, au fond, sont toutes négatives, et le sentiment religieux qui se manifeste en divers endroits de ses écrits. Les contradictions d'ailleurs n'y sont pas rares. Ainsi, par exemple, il dit quelque part (*Avenir de la métaphysique*) : « *Dans la nature et l'histoire je vois mieux le divin* que dans des formules abstraites de Théodicée » ; et à la distance d'une page, il affirme que « c'est *le sentiment seul*, le sentiment moral, *qui révèle Dieu* », et que « c'est s'abuser que de demander la divinité à l'expérience. » Un juste reproche qu'on adresse à la philosophie critique contemporaine, c'est celui de discuter beaucoup sans rien conclure d'une manière précise.

Il n'entre pas dans notre cadre de parler du dernier ouvrage qui a fait tant de bruit autour du nom de M. Renan. On sait du reste que les réfutations ne lui ont pas manqué.

Quoi que l'on puisse penser de la distinction de raison spéculative et de raison pratique imaginée par Kant, il peut être utile de rappeler que ce philosophe, le vrai père de l'école critique, malgré les alliages qui s'y mêlent, prenant pour point de départ le concept d'une fin d'où résulte le *devoir,* réalité devant laquelle s'arrête sa critique, établit comme un triple corollaire inséparable de la vérité du devoir : *Dieu,* la *liberté*, l'*immortalité*, d'après l'idéal de l'harmonie universelle..

4° *Empirisme mixte ou Naturalisme renouvelé.*

Ce qui domine dans la philosophie de M. Renan, c'est la *critique pure,* ou autrement de raison pure; dans M. Taine, c'est la *critique positive,* c'est-à-dire la critique qui assimile, quant à la méthode, la littérature, l'histoire, etc., aux sciences exactes, comme lorsqu'il décrit, par exemple, *l'ordre mathématique de nos jugements et de nos sentiments moraux*. En somme, la philosophie de M. Taine est une sorte de renaissance du *Naturalisme* du dix-huitième siècle, modifié par les idées qui ont eu cours depuis et par les données acquises de la science. Il a la prétention de nous élever à la vraie notion de la Nature.

M. Taine a commencé par la *polémique*, dans son livre sur les *Philosophes français*; mais, bien qu'il s'y trouvât aussi de la philosophie sérieuse, c'était surtout de la philosophie amusante, semée de plaisanteries, d'un goût plus que douteux parfois. Il s'agit ici seulement de ses doctrines. — Les études philosophiques de M. Taine portent principalement sur les *existences* et les *origines*. Il répète là-dessus avec tous les partisans de l'*empirisme* que tout se résume dans les mots *expérimenter* et *analyser*: l'expérience donne les *faits*; et l'analyse, les *lois*, et les rapports des faits. En excluant ainsi de la connaissance humaine tout élément *rationnel* ou *à priori*, il oublie que les notions de parfait, d'infini, celles de bien et de mal moral, celle de devoir,etc , ne sortent pas de l'analyse des faits eux-mêmes, mais que ce sont des conceptions de la *raison*. — Les positivistes croient que les *causes* sont *inaccessibles* à l'esprit humain; M. Taine en diffère en ce qu'il affirme que les causes sont *enfermées dans les faits* et peuvent en être dégagées par l'*abstraction*, ce qui équivaudrait à la suppression de la notion de causes distinctes des faits. Ces idées se trouvent dans l'ouvrage intitulé *Positivisme anglais, Étude sur Édouard Mill.* Mais, par exemple, lorsqu'on voit un peintre travailler à un tableau, ce que peut dégager

l'abstraction, ce ne sont, d'un côté, que les couleurs, les formes, etc.; de l'autre, les actes du peintre : voilà tout ce qu'enferment les faits. Cependant la *raison* n'y voit pas seulement une suite de faits ; elle conçoit la volonté du peintre comme étant la *cause* de ce qui se produit : la preuve en est qu'il dépend de cette volonté que le tableau s'achève ou qu'il demeure inachevé. Évidemment il y a là une notion qui ne s'extrait pas des faits. On en pourrait multiplier les exemples. M. Taine a écrit une *Histoire de la littérature anglaise,* avec talent sans doute, mais en forçant les faits pour les adapter à ses vues systématiques. Pour lui l'histoire n'est qu'un *problème de mécanique :* il y distingue trois forces primordiales, la *race,* le *milieu,* le *moment*, qui agissent par une suite d'*impulsions fatales,* produites par des *ressorts primitifs,* et par un *mécanisme intérieur* d'où résulte la civilisation. C'est comme on le voit un *fatalisme* tout mécanique dans l'histoire.

5° *La Métaphysique et la Science : système d'idéalisme.*

M. Vacherot est l'auteur d'un ouvrage intitulé *la Métaphysique et la Science,* qu'on peut considérer comme un résumé du mouvement philosophique qui s'est produit sur l'idée de Dieu depuis quelques années ; mais il a la prétention d'avoir une philosophie à lui, indépendante des autres systèmes. Il débute, il est vrai, par la critique, mais il ne s'y arrête pas, il veut fonder quelque chose. L'idée positiviste nie *la métaphysique*, ou l'élément purement rationnel ; M. Vacherot rejette, il est vrai, l'ancienne métaphysique, mais il maintient fortement la métaphysique telle qu'il la conçoit. Il croit se séparer du *panthéisme* par la distinction de monde *réel* et de monde *idéal*; cependant il faut dire que ce n'est de sa part qu'une *distinction purement logique,* ou de pure forme, qui n'empêche pas *l'identité substantielle.* — Voici quelles sont ses propres idées. L'idée de Dieu est au fond une idée positive : elle s'obtient par une opération complexe, qui *consiste dans une*

abstraction et une synthèse. Les conceptions de l'être, de l'infini, de l'absolu, sont impliquées dans celles du phénomène, du fini, du relatif, etc. L'*abstraction* dégage ces conceptions rationnelles des notions empiriques, auxquelles chacune correspond. La *synthèse* réunit ces conceptions dans un seul être. Cet être, c'est *Dieu*. L'être universel peut être envisagé sous deux aspects : dans sa *réalité* et dans son *idée*. Sous le premier aspect, c'est le monde doué d'une activité immanente, qui est le principe de tout ; sous le second, c'est Dieu : Dieu est l'être parfait, mais il n'existe que dans l'idée. On se demande en quoi un tel être diffère de l'Être-Néant de la philosophie *hégélienne*.

Une telle philosophie ne peut prendre racine dans l'humanité : elle est repoussée à la fois par le simple bon sens, par la raison, par les instincts conservateurs du genre humain. L'*identité* de Dieu et du monde, qui équivaut à la négation de Dieu, fait le fond de ce système, malgré la distinction purement verbale d'idéal et de réel; or cette identité, toujours *supposée* sans preuves, aurait besoin d'être démontrée, pour avoir raison des lois constantes de notre nature. — Si l'on supprime l'action d'une cause intelligente, rien n'est concevable que l'irrégularité, l'accident, le désordre ; et cependant les proportions et l'harmonie des parties de l'univers éclatent de toutes parts. Les relations des êtres qui constituent le plan du monde ne peuvent être comprises que par un suprême effort d'intelligence; ce fait-là seul ne nous montre-t-il pas la souveraine intelligence qui est empreinte dans la constitution des êtres. Dans ces nouveaux systèmes tout se passe au rebours du sens commun. Jusque-là on avait cru qu'une œuvre bien ordonnée venait d'un ouvrier habile ; à présent il faudrait croire qu'une œuvre, inintelligente et aveugle dans le premier moment, devient intelligente dans le second moment, alors que le chef-d'œuvre est déjà fait. Ne serait-ce pas comme si l'on disait que c'est l'œuvre elle-même qui a créé l'artiste. Voilà où conduit une prétendue logique de mots et de formules creuses.

IV. PHILOSOPHES RELIGIEUX.

Nous comprenons sous cette désignation les philosophes fidèles à la religion, et par ce mot nous entendons la vraie : il n'y a donc pas d'équivoque possible. Quelques-uns des noms qui vont suivre ne sont pas à l'abri du reproche, comme on le verra en son lieu ; nous les maintenons cependant sur cette liste, en considération de la droiture reconnue de leurs intentions, ou d'une partie notable de leurs écrits.

Portalis (1746-1807), ministre des cultes sous le premier Empire, a laissé en manuscrit un ouvrage qui ne fut imprimé qu'en 1820, sous ce titre : *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique, durant le dix-huitième siècle.* Ce livre, écrit avec sagesse et avec méthode, renferme une apologie philosophique de la religion chrétienne.

Le cardinal de la Luzerne (1738-1821) est l'auteur de plusieurs *Dissertations* philosophiques très-solides, sur l'*Existence et les attributs de Dieu* (1808), sur la *Spiritualité de l'âme*, la *Liberté de l'homme*, la *Loi naturelle* et *la Révélation en général,* sans parler d'autres nombreux écrits qui n'appartiennent pas à la philosophie.

Le comte *Joseph* de Maistre (1753-1821), né à Chambéry, d'une famille originaire du Languedoc, se fit connaître d'abord par ses *Considérations sur la France* (1796), ouvrage inspiré par les circonstances, et qui eut un succès prodigieux. Ceux de ses écrits qui appartiennent le plus directement à la philosophie sont : un *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, un *Examen de la philosophie de Bacon :* le philosophe anglais y est jugé avec une extrême sévérité; les *Soirées de Saint-Pétersbourg* ou *Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence.* Le second titre de ce dernier ouvrage en indique clairement le sujet, et on en devine aisément toute la portée. Cet ouvrage, le plus considérable de Joseph de Maistre, a été en grande partie composé dans la capitale de la Russie, où l'auteur résida longtemps comme ambassa-

deur du roi de Sardaigne : il ne fut publié qu'après sa mort. On trouve aussi dans le livre *du Pape* de hautes considérations philosophiques. Les livres de J. de Maistre sont écrits d'un style vif et plein d'énergie, les traits de génie et les tournures originales y abondent ; mais ils manquent un peu de méthode, et il s'y trouve parfois des assertions qui auraient besoin de preuves.

Le vicomte DE BONALD (1754-1840), issu d'une des plus anciennes familles de Rouergue, prit part à l'émigration, rentra en France quand l'ordre fut rétabli, fut nommé conseiller de l'Université sous l'Empire, député et pair de France sous la Restauration. Penseur profond, obscur il est vrai quelquefois, mais s'exprimant toujours avec élévation, et souvent avec l'éloquence que donne une conviction forte, M. de Bonald a exercé une grande influence sur les idées de ses contemporains immédiats. Depuis, quelques-unes de ses vues ont été contestées. — Deux idées fondamentales se reproduisent dans toutes les œuvres philosophiques de M. de Bonald : l'une sur l'*origine du langage*, et par suite sur l'*origine des idées ;* l'autre, sur les *principes constitutifs de l'ordre* en général, et de *l'ordre social* en particulier. Sur le premier point, il soutient que l'*invention du langage* par les seules forces de l'esprit humain et sans une révélation primitive était tout à fait *impossible.* Selon lui, l'idée est à la fois *innée* et *acquise :* innée en elle-même et acquise dans son expression : la parole est le trait de lumière qui révèle en quelque sorte à l'homme ses propres idées. — Quant au second point, il insiste sur trois idées qu'il regarde comme essentielles, celles de *cause,* de *moyen* et d'*effet,* dont il donne ainsi la formule : *la cause est au moyen comme le moyen est à l'effet.* Dans l'ordre des institutions, ces trois idées correspondent à celles de *pouvoir,* de *ministre* et de *sujet.* M. de Bonald étudie la religion, l'état, la famille, et il rencontre partout son idée mère : il applique sa théorie à Dieu même par l'idée du médiateur ou Homme-Dieu. On ne peut disconvenir qu'il n'y ait dans l'application de cette théorie des

rapprochements forcés ; et si les vues de l'auteur sont toujours ingénieuses, elles ne sont pas toujours également solides.

Les principaux écrits de M. de Bonald sont un *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, la *Législation primitive*, les *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, des *Mélanges*, etc.

Félicité DE LAMENNAIS (1780-1854), né à Saint-Malo, n'entra qu'assez tard dans l'état ecclésiastique. Le premier volume de son *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, qui parut en 1817, lui fit d'abord une réputation de talent supérieur. Le second volume, en 1820, lui suscita de vives oppositions. Il y exposait un système nouveau, celui qui est connu sous le nom de *Système du Sens commun*. Sa *Défense*, et les troisième et quatrième volumes de l'*Essai*, qui suivirent, ne changèrent rien au fond de la question. Dans ce système, qui embrassait l'universalité des connaissances humaines, et qui devait se lier intimement à la *révélation chrétienne*, le *criterium* de la vérité consiste *uniquement*, pour chaque individu, dans la conformité des jugements individuels avec ceux de la généralité des hommes. Tous les jugements de l'individu doivent avoir pour règle la *raison générale*. Tout ce qui est certifié par la raison générale doit être cru, par cela seul qu'elle l'atteste, c'est ce qui constitue l'*ordre de foi*. Mais, en même temps, il est dans la nature de l'esprit humain de chercher à concevoir ce qu'il croit ; de là, l'*ordre de conception*. L'ordre de conception est toujours contestable de sa nature, et il ne peut atteindre à la certitude qu'en s'appuyant sur l'ordre de foi. C'est de là qu'on a donné aussi à ce système le nom de *fidéisme*. Ce système improuvé par le Saint-Siége (1834) ne compte plus de défenseurs connus. — On le réfute en faisant observer que ce ne peut être que par sa propre raison que l'homme constate l'existence même, ainsi que la valeur du sens commun ; que d'ailleurs il y a dans chaque intelligence des notions premières qui, si elles sont *com-*

munes à tous, sont en même temps *évidentes par elles-mêmes*. Le tort le plus grave de l'auteur était de vouloir identifier son système avec le catholicisme lui-même, disant indifféremment *sens commun, raison générale* ou *raison catholique*.

Lamennais avait fait école : des jeunes gens de la plus grande espérance s'étaient groupés autour de lui. C'étaient l'abbé GERBET (depuis, évêque de Perpignan), le plus profond de ses disciples, qui composa plusieurs écrits dans le sens du système et qui en rédigea l'analyse sous une forme logique ; M. LAURENTIE, qui publia, en 1826, une *Introduction à la philosophie* dans le même sens ; l'abbé LACORDAIRE, le célèbre conférencier de Notre-Dame, et le restaurateur de l'ordre de Saint-Dominique en France ; l'abbé DE SALINIS, mort archevêque d'Auch, et d'autres qui devinrent des sujets remarquables à divers titres. — Tout le monde connaît la déplorable histoire de son orgueil blessé et de sa révolte contre le Saint-Siége, après 1830. Pas un de ses disciples ne le suivit dans cette voie. On sait aussi qu'il ne s'est pas relevé de sa chute. Il avait fini par n'avoir plus de relations qu'avec les partisans les plus avancés de la démagogie et des mauvaises doctrines. Dans l'un de ses derniers écrits, sous le titre d'*Esquisse d'une philosophie*, on retrouve encore quelques réminiscences de ses anciens principes, il tâche aussi d'ajuster à ses nouvelles idées son ancien système du sens commun ; mais dans l'ensemble de l'ouvrage, il n'est que l'écho des erreurs du jour.

BALLANCHE, de Lyon (1776-1847), a composé quelques poëmes en prose sur des données philosophiques, *Antigone*, *Orphée ;* un *Essai sur les institutions sociales ;* des *Essais de palingénésie sociale*, etc. Il se montre religieux dans ses ouvrages, et admirateur du christianisme : mais il n'est pas toujours exact, par exemple, en ce qui concerne le sort des réprouvés dans l'autre vie. Les formes poétiques qu'il a souvent données à ses écrits ne leur laissent pas toujours la précision désirable. — Le président RIAMBOURG, de Dijon (1776-1836), a laissé quelques écrits philosophiques em-

reints d'un esprit solidement chrétien, savoir : *l'École D'Athènes*, l'*École de Paris*, où il traite de l'éclectisme, de l'école écossaise, du saint-simonisme, des *Mélanges philosophiques*, etc.

L'abbé BAUTAIN (mort en 1867), ancien élève de M. Cousin à l'École normale, puis professeur de philosophie à la Faculté de Strasbourg, fut ordonné prêtre dans cette ville. Il fit paraître en 1833 un opuscule intitulé: *de l'Enseignement de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, dans lequel, après avoir battu en brèche les divers systèmes, il assignait pour *unique fondement de la certitude philosophique*, la *révélation divine*, contenue dans les livres saints interprétés par l'Église. C'était un système de *fidéisme*, mais tout à fait différent de celui de Lamennais. Dans la *Philosophie du christianisme*, qu'il publia depuis, on retrouve les mêmes idées. L'évêque de Strasbourg n'approuva point cette exagération. Plus tard, l'auteur, dans la *Préface* de sa *Philosophie morale* (1842), s'exprime ainsi, avec une noble franchise, sur ces incidents : « En combattant le rationalisme, nous sommes tombés dans l'excès contraire... Nous affirmions avec Kant que la raison est sans valeur objective, n'atteignant pas la *vérité en soi*... Le scepticisme pouvait sortir de là ; les théologiens l'ont senti et ils ont réclamé avec droit. » On a encore de M. Bautain une *Psychologie expérimentale*, et divers ouvrages qui n'appartiennent qu'indirectement à la philosophie.

M. l'abbé MARET, aujourd'hui évêque de Sura, fit paraître en 1840 un *Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes*. Cette publication fut un véritable service rendu à la défense de la religion, à une époque où le panthéisme, qui venait de s'introduire en France, était une sorte d'épouvantail pour les esprits. Depuis, l'auteur, professeur à la Faculté de théologie de Paris, a publié son cours de théologie philosophique sous le titre de *Théodicée chrétienne*, et plus tard, d'autres leçons réunies sous le titre de *Philosophie et Religion* : ces ouvrages sont d'un caractère éminemment utile, et tout à fait appropriés aux besoins de ce temps.

M. l'abbé GRATRY, élève distingué de l'Ecole polytechnique, membre pendant quelque temps de l'espèce d'association formée par M. Bautain, a écrit plusieurs ouvrages d'une haute portée philosophique, avec un vigoureux talent, rehaussé d'une imagination brillante, tels que une *Logique*, une *Étude sur la sophistique contemporaine,* les traités de la *Connaissance de Dieu*, de la *Connaissance de l'âme.* — Un métaphysicien distingué, M. B. SAINT-BONNET, lui a reproché d'avoir confondu, dans plusieurs endroits de ses ouvrages, l'infini improprement dit, au sens des mathématiciens, lequel serait mieux nommé l'indéfini, avec le véritable infini, l'infini absolu.

TRADITIONALISME.

Maintenus par l'autorité dans les termes de l'orthodoxie, les philosophes catholiques ne peuvent différer entre eux notablement que sur des points accessoires et sur des matières laissées à la discussion libre. Il y a quelques années une discussion assez vive s'est engagée entre catholiques sur le degré et sur le genre d'influence de la *raison* et de la *tradition* pour produire en nous la connaissance des vérités dogmatiques et morales qui constituent ce qu'on appelle la religion naturelle. Des deux côtés on reconnaissait également les forces naturelles de la raison et la valeur de la tradition, mais on entendait différemment la manière dont chacune concourt à former la certitude. Les uns furent désignés sous le nom de *traditionalistes,* les autres n'eurent pas de dénomination bien arrêtée ; car il n'était pas juste de les appeler simplement *rationalistes :* c'eût été leur imputer le *rationalisme* proprement dit, qui implique la négation du surnaturel ; tout au plus pouvait-on les appeler *semi-rationalistes.*

Cette École, d'un caractère *mixte,* admet: 1° des *idées innées dans la raison humaine ;* 2° la nécessité d'une révélation primitive et externe, transmise par la parole, pour qu'on ait la *conscience* claire de ces idées. La *parole* est comme la

lumière et la chaleur qui, dans l'ordre physique, développent les semences.—L'*École traditionnelle* ou *antirationaliste rejette les idées innées* ; elle admet la *nécessité d'un enseignement par la tradition,* écrite, orale ou pratique, pour qu'on ait *une idée même élémentaire* des vérités religieuses et morales de l'ordre naturel. Toutefois, il ne s'agit ici que d'une nécessité *morale,* et non d'une nécessité *absolue.* Car Dieu aurait pu constituer l'homme autrement, et donner à sa raison la force, non pas de *créer,* mais de *découvrir* par elle seule ces vérités. — On voit que cette querelle porte principalement sur des distinctions subtiles et assez difficiles à saisir.

ONTOLOGISME.

La polémique dont on vient de parler se compliqua d'une autre question qui vint s'y joindre, celle qui se désigne par le nom d'*Ontologisme.* L'ontologisme s'est formé par réaction contre le *Psychologisme,* qui pose les faits de conscience pour principe de toute philosophie. L'ontologisme, au contraire, consiste à poser pour premier fondement de toute science certaine, l'être simplement dit, l'éternel intelligible, saisi directement par la raison humaine. Les ontologistes déduisaient toutes les conséquences que renferme ce principe de l'*intuition directe.* En butte à quelques contradictions sur ce sujet, quelques ontologistes belges, professeurs à l'Université catholique de Louvain, soumirent à l'examen de la Congrégation de l'Index une série de propositions formulées dans le sens de leur système, demandant si ces propositions pouvaient être enseignées publiquement en toute sûreté, *tuto :* la réponse fut *négative.* — Au reste, des préoccupations d'une autre nature ont totalement mis fin à ces débats.

Publications récentes.

Parmi les publications utiles se rapportant plus ou moins directement à la philosophie dans ces dernières années, on distinguera *la Question du surnaturel,* par le P. MATI-

GNON ; *la Vie future ou histoire et apologie de la doctrine chrétienne sur l'autre vie* (1855), par M. *Th.-Henri* MARTIN, doyen de la Faculté des lettres de Rennes, ouvrage qui avait spécialement pour but de réfuter *Terre et Ciel* de J. Reynaud ; *Études morales sur le temps présent* (1856), *L'idée de Dieu et de ses nouveaux critiques* (1864), *Le matérialisme et la science* (1868), par *E.* CARO, ouvrages précieux pour l'appréciation des pernicieuses doctrines du temps actuel.

APPENDICE.

La philosophie *catholique* ne peut être exclusivement nationale : il convient donc de joindre aux noms cités précédemment quelques célébrités de nations étrangères. Les limites de ce cours nous imposent la nécessité de n'en indiquer qu'un petit nombre et en peu de mots. — L'abbé ROSMINI, du Tyrol (1797-1855), esprit philosophique éminent, a écrit divers ouvrages, dont le plus connu est un *Nouvel essai sur l'origine des idées*, dans lequel il pose en principe que l'*idée générale de l'être est l'origine de nos connaissances*. Il distingue la *perception sensitive* qui saisit les qualités et les accidents des êtres, et la *perception intellectuelle* qui applique le prédicat de l'existence à la perception sensitive. L'abbé Rosmini a été reçu, en 1848, membre correspondant de l'Académie des sciences morales et politiques, sur le rapport de M. Cousin. — L'abbé *Vincent* GIOBERTI, Piémontais (1801-1852), est l'auteur d'une *Restauration des sciences philosophiques :* c'est le système de Malebranche avec quelques modifications ; et de *Considérations sur les doctrines religieuses de M. Victor Cousin*, ouvrage dans lequel il montre clairement les variations et les inconséquences du chef de l'éclectisme. — Le Père VENTURA DE RAULICA, de Palerme (1792-1861), théologien, philosophe, orateur, est connu en France principalement par ses belles *Conférences* prêchées à Paris en 1851 et années suivantes, réunies en plusieurs volumes sous le titre de *la Raison philosophique et la Raison catholique.*—

Jacques BALMÈS, né en Catalogne (1810-1848), célèbre par son livre sur *le Protestantisme comparé au catholicisme dans ses rapports avec la civilisation européenne*, a écrit plusieurs ouvrages philosophiques remarquables par une grande netteté de vues : La *Philosophie fondamentale*, l'*Art d'arriver au vrai*, *Philosophie pratique*, etc. — *Joseph* GŒRRES, le célèbre publiciste bavarois (1776-1848), a composé *la Mystique divine, naturelle et diabolique*, vaste répertoire de faits, classés méthodiquement et accompagnés de réflexions de l'auteur. La droiture de ses intentions ne peut être douteuse sans doute ; cependant le P. Ventura a jugé son ouvrage digne d'un blâme sévère sous le rapport de l'orthodoxie.

Avantages de l'histoire de la philosophie pour la philosophie elle-même.

Il suffit d'un peu de réflexion pour se convaincre que l'histoire de toute science quelconque est utile à cette science elle-même. Au moyen de l'histoire, on assiste, pour ainsi dire, à la formation de la science ; on la prend à son origine, on la suit dans ses progrès, et jusque dans ses derniers développements. Dès lors, on comprend mieux la nature des résultats qui ont été obtenus, et les rapports intimes qui lient entre elles les différentes parties de la science. Mais c'est surtout dans la philosophie que les avantages qu'on peut retirer de l'histoire de la science pour la science elle-même sont d'une évidence incontestable. L'histoire des mathématiques, par exemple, celle de la physique, et d'autres branches de nos connaissances, n'entrent pas essentiellement dans ce qui constitue ces sciences mêmes ; tandis que la philosophie ayant pour objet immédiat l'étude de l'esprit humain, il s'ensuit que l'histoire de la philosophie, ou l'histoire de l'esprit humain appliqué à l'étude des plus hautes questions, et spécialement à l'étude de lui-même, doit servir à compléter la science même de l'esprit. Il serait impossible de se former aussi parfaitement, par l'observa-

tion et le raisonnement seuls qu'avec l'aide de l'histoire, une connaissance exacte, des lois naturelles du développement et de l'exercice de nos facultés.

Les principaux avantages que l'on retire de l'histoire de a philosophie, pour la philosophie elle-même, peuvent se ramener aux trois suivants :

1° *L'histoire de la philosophie est utile pour faire apprécier les principes par leurs conséquences.* Ordinairement un principe ne se montre pas d'abord avec tous ses caractères, et il est nécessaire qu'on l'observe dans l'application qui en a été faite, soit dans les théories, soit dans les actes, pour en comprendre la valeur et la portée. Par exemple, l'empirisme de Locke, qui faisait dériver toute la connaissance humaine de l'expérience sensible, pouvait peut-être sembler d'abord, aux esprits inattentifs, n'être qu'une doctrine purement spéculative, à peu près indifférente dans ses conséquences. Mais lorsqu'on vit David Hume déduire de l'empirisme une philosophie subversive de toute vérité, en venir jusqu'à jeter de l'incertitude sur les notions fondamentales de la géométrie et de la morale; lorsqu'on vit les matérialistes du dix-huitième siècle mettre en principe que, la matière seule tombant sous l'expérience sensible, il s'ensuit qu'il n'y a rien que matière : alors on reconnut que cette doctrine, qu'on s'était borné à juger trop exclusive et incomplète, recélait des germes dangereux, qui d'ailleurs ne tardèrent pas à exercer leur influence sur la vie pratique. Alors on commença à mieux comprendre la nécessité de réserver, à part de toute origine sensible, les principes fondamentaux de la raison, les principes du sens commun, les vérités *à priori* qui se produisent dans notre âme par l'action naturelle de notre intelligence. Ainsi donc, ce qu'un principe renferme d'erroné et de pernicieux devenant manifeste par le développement de ses conséquences, on sent la nécessité de modifier le principe lui-même, soit en le rendant moins exclusif, soit en corrigeant ce qu'il contient de faux, et peu à peu la vérité se dégage de l'erreur.

2° *L'histoire de la philosophie sert à prémunir contre l'erreur.* Le spectacle de tant d'illusions, de variations et d'incertitudes que nous offre l'histoire de la philosophie, est bien propre à nous garantir de la présomption et de l'entêtement des systèmes. Convaincu, par l'irrésistible évidence des faits, que les plus vastes génies n'embrassent ordinairement qu'une partie de la vérité, et que les meilleures conceptions de l'esprit humain se trouvent presque toujours mêlées d'erreur, on apprend à comparer entre elles les diverses doctrines, à les rectifier et à les compléter les unes par les autres. Avant de donner son adhésion à une théorie philosophique, on sait hésiter longtemps et suspendre son jugement, jusqu'à ce qu'un examen approfondi, jusqu'à ce que des observations et des réflexions multipliées arrachent en quelque sorte l'assentiment de la raison. Souvent même, averti par les écarts de tant d'autres, on laissera telle théorie, telle doctrine au rang des systèmes, plausibles peut-être, mais jamais certains. Chaque espèce d'erreur peut nous servir de leçon. La fausse sagesse des sophistes de la Grèce nous met en garde contre l'abus des vaines subtilités. Les exagérations du stoïcisme nous inspirent une juste défiance de cet esprit paradoxal qui ne sait pas se contenter des simples lumières du sens commun. La dissolution morale de la société antique, sous l'influence des pernicieuses doctrines d'Épicure, nous fait comprendre que ce n'est pas impunément qu'on porte atteinte aux vrais principes de la morale. Les extravagances de l'illuminisme alexandrin nous font voir jusqu'à quels écarts peut conduire le déréglement de l'imagination.

3° *L'histoire de la philosophie sert à former une philosophie plus approfondie.* Un seul homme, de quelque puissance de réflexion qu'il soit doué, est nécessairement limité dans le travail de sa pensée, soit que les forces ou le temps lui manquent, ou pour d'autres causes. Quelque perfection que l'on puisse donner à l'exposition d'un enseignement philosophique, on doit inévitablement omettre un grand nombre des vues et des concèptions profondes des grands

philosophes. C'est pour suppléer, autant qu'il est convenable, à ce qui manque à l'étude et à l'enseignement de la philosophie, qu'un cours d'histoire de la philosophie peut se joindre utilement à la philosophie elle-même. Quel est l'homme qui osât dire que l'étude des plus profonds penseurs de tous les temps n'est pas de nature à fortifier la raison et à agrandir la sphère de l'intelligence ? Qui oserait soutenir que l'esprit philosophique n'a rien à gagner en profondeur, en s'instruisant au moins sommairement de ce qu'ont pensé, sur les plus hautes questions qu'il soit donné à l'homme d'étudier, des hommes tels que Platon, Aristote, chez les anciens, Descartes, Malebranche, Leibnitz, chez les modernes, et tant d'autres esprits éminents qui, pour être inférieurs aux hommes extraordinaires que nous venons de nommer, n'en ont pas moins payé aussi leur tribut à la recherche de la vérité? Il n'est même pas sans utilité, en même temps que l'on perfectionne sa raison par les enseignements des meilleurs maîtres, de prendre quelque connaissance des systèmes inventés par ces hommes, de désolante mémoire, qui ont fait servir une puissante intelligence à ébranler, s'il était possible, les vérités le plus solidement établies dans la croyance du genre humain. On se convainc par cette étude que la saine philosophie s'est fortifiée dans la lutte, et la force de l'impérissable vérité, qui a su triompher de tels assauts, se trouve par là même raffermie aux yeux de quiconque sait réfléchir.

De toutes les considérations qui précèdent, il résulte évidemment que l'histoire de la philosophie offre les plus grands avantages pour la philosophie elle-même. Nous ajouterons néanmoins, en terminant, qu'un cours d'histoire de la philosophie, sans une direction sûre, est un labyrinthe où il serait facile de s'égarer, et qu'il est peu d'études qui demandent plus de sagesse et de discrétion.

CONCLUSION

L'histoire de la philosophie, dont le tableau vient de se dérouler à nos yeux, fournit matière à quelques réflexions utiles. Il faut reconnaître, sans doute, que des résultats positifs ont été obtenus : les principes de la logique, les règles de la méthode, un grand nombre d'observations psychologiques, sont hors de toute contestation ; mais les philosophes disputent encore sur ce qu'on a nommé avec raison les questions vitales de l'humanité. Ces tentatives de l'esprit humain si souvent renouvelées, et presque toujours infructueuses, cette opposition perpétuelle des doctrines et des systèmes, nous avertissent de la faiblesse de notre raison, et de l'impuissance où elle est de s'accorder avec elle-même si elle est abandonnée à ses propres forces. La conclusion à tirer de toutes ces recherches et de toutes ces discussions, c'est que, si l'on ne veut pas s'exposer à se perdre dans l'abîme d'un scepticisme plus ou moins absolu, il faut de toute nécessité s'appuyer sur les enseignements d'une philosophie qui prenne pour base l'accord de la raison et de la foi, comme émanant toutes deux d'une même source, l'éternelle vérité : l'une, par des moyens purement naturels, et ayant droit à une part légitime d'indépendance dans ce qui est de son ressort ; l'autre, par une voie surnaturelle, et devant éclairer, diriger, rectifier la première, et lui permettre ainsi de prendre son essor avec plus de sécurité, et de s'élever plus haut, à l'abri des orages où la philosophie s'est si souvent perdue elle-même.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

COURS DE PHILOSOPHIE.

SECONDE PARTIE DE LA PHILOSOPHIE.

TROISIÈME PARTIE DE LA PHILOSOPHIE.

QUATRIÈME PARTIE DE LA PHILOSOPHIE.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

PREMIÈRE PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE.

Première époque de la philosophie grecque.

Deuxième époque de la philosophie grecque.

DEUXIÈME PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE..

TROISIÈME PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

TABLE

INDIQUANT LA CORRESPONDANCE DES DIFFÉRENTES
PARTIES DU COURS AVEC LES QUESTIONS DU PROGRAMME OFFICIEL
POUR L'EXAMEN DU BACCALAURÉAT ÈS LETTRES.

PROGRAMME

PHILOSOPHIE.

PSYCHOLOGIE.

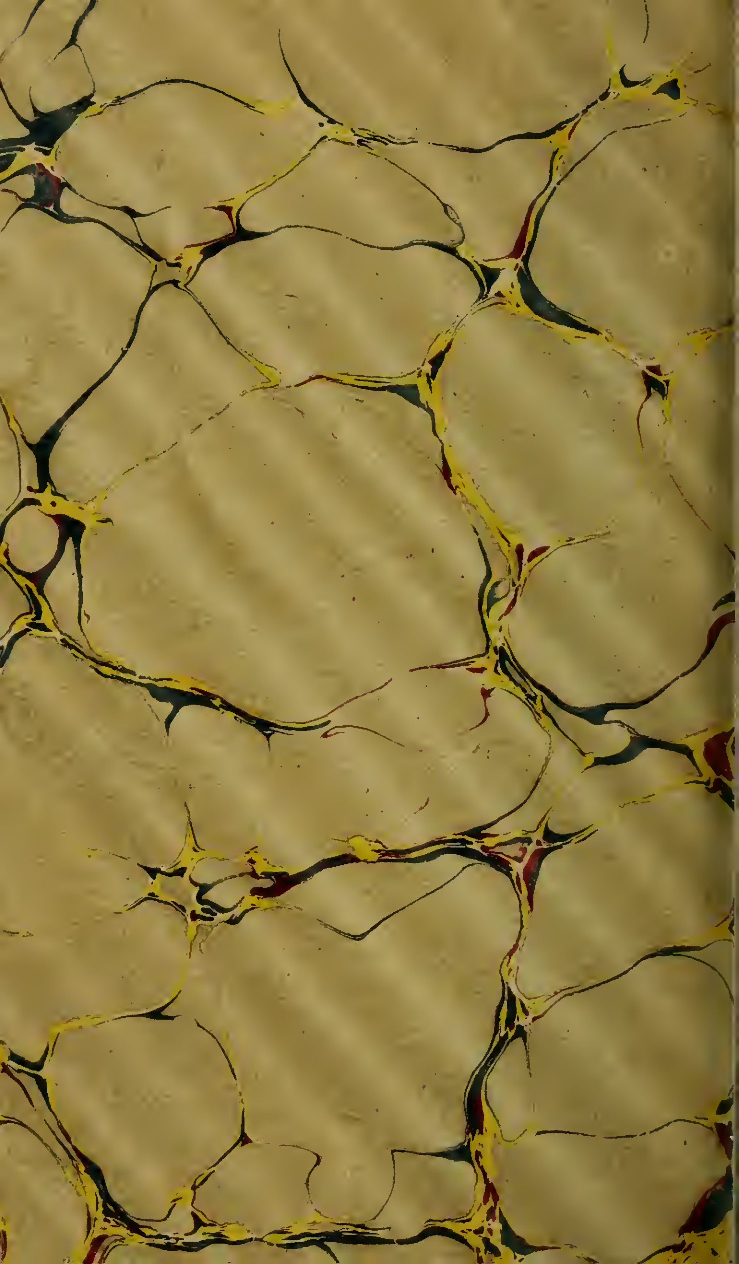
LOGIQUE

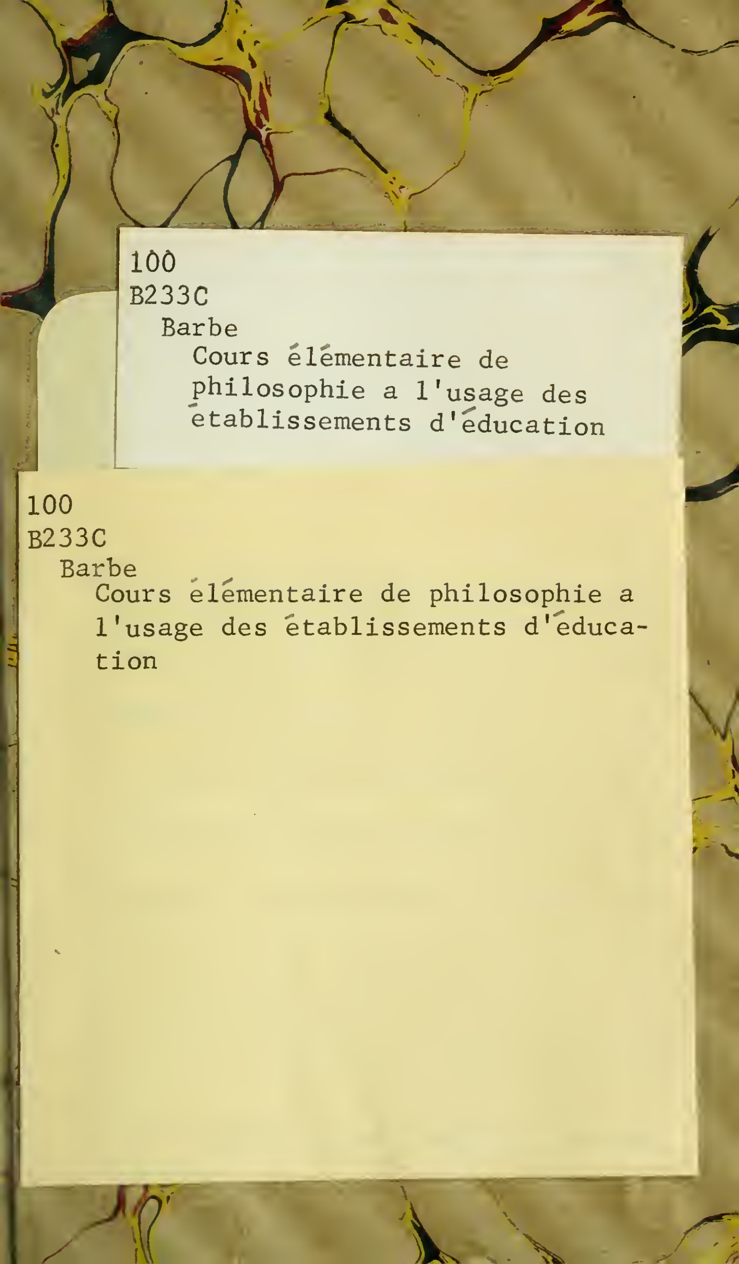
MORALE.

THÉODICÉE

FIN.

Abbeville — imp. Briez, C. Paillart et Retaux.





100
B233C
Barbe
Cours élémentaire de philosophie a l'usage des établissements d'éducation

